

BURCKHARDT

HISTORIA de la CULTURA GRIEGA

OBRAS MAESTRAS

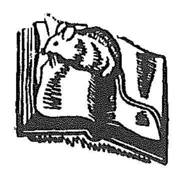
JACOB BURCKHARDT

HISTORIA DE LA CULTURA GRIEGA

Traducción del alemán por

EUGENIO IMAZ

TOMO II



OBRAS MAESTRAS

ISBN: 84-7082-283-7 vol. II
ISBN: 84-7082-134-2 obra completa

Depósito Legal: B. 52435 - 1974 (II)



PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

GRÁFICAS DIAMANTE - Zamora, 83 — Tel. 309 81 26 — Barcelona

SECCIÓN TERCERA

RELIGIÓN Y CULTO

I

LOS GRIEGOS Y SUS DIOSES

La religión griega conserva la fuerza de ser un objeto magno e inagotable de investigación y de adivinación y, probablemente, lo seguirá siendo. No sólo es la religión de uno de los pueblos más grandes de todas las épocas, sino que representa el politeísmo más admirable y tardío de la Historia antigua. Por esto no es posible estudiarlo con hondura sino poniéndole en parangón con los otros politeísmos del mundo antiguo: el de los germanos, el de los eslavos y el de los celtas.

Con gusto nos limitaremos a un solo aspecto del fenómeno: a la cuestión de qué eran esta religión y sus dioses para los griegos de la época histórica. Sólo brevemente podrá ocuparnos su origen, su procedencia; y nuestras indicaciones apenas, pues, si traspasarán los límites de una aproximación deleitante.

Toda la base etnográfica de esta investigación es extremadamente insegura. La formación de la que después será nación helénica con sus componentes pelasgos, carios, tirrenos, leleges, etc., se basa en una serie de conjeturas; siglos innumerables, acaso milenios, supone todo esto; sabemos de ocupaciones fenicias antiquísimas, pero nada podemos añadir sobre la población primitiva que encuentran aquellas estirpes que lue-

go serán las griegas.[1] El aniquilamiento total de una tal población indígena, no es menester suponerlo. ¿Cómo el pueblo asentado puede impresionar más profundamente a los conquistadores? ¿Acaso con la creencia y culto que se refiere a la perduración después de la muerte? ¿Con sus ritos sepulcrales y de las potencias subterráneas? Pues no es fácil suponer que el pueblo vencedor necesite ningún enriquecimiento de la teoría luminosa de sus dioses de la vida. Modernos investigadores[2] han supuesto la existencia de una primitiva religión de los sepulcros y del hogar extendida por toda Grecia e Italia, culto doméstico que habría precedido a todos los demás, y que empezaba con la veneración de los muertos enterrados, primero, en la casa, cuando se creía enterrar el alma con el cuerpo; hasta se plantea la cuestión, más general, de si no sería que todas las religiones principiaban a la vista de la muerte.[3] Sea de ello lo que fuere, es de presumir que una población o pueblo más viejo causaría una impresión duradera, sobre todo con su sistema funerario. Acaso en el suelo griego la población primitiva conociera ya los primeros emplazamientos de oráculos.

Por lo demás, en lo que se refiere al cambio de influencias religiosas entre poblaciones de culturas primitivas, nos faltan los resortes sicológicos. Es posible que alguna de ellas se haya conducido con gran exclu-

1. Suponiendo que hayan inmigrado de verdad. Una leyenda nos indica brumosamente que los *dioses* vinieron de fuera; así, la creencia de los atenienses, que recibieron a Zeus y a Apolo en el país y les ofrecieron sacrificios. Eudocia Violar., 756. Pero la creencia general era la autoctonía de los dioses.

2. Así Fustel de Coulanges, *La cité antique*.

3. Lo mismo que, en opinión de Schopenhauer, toda filosofía; v. *El mundo como voluntad y como representación*, libro IV, cap. 41.

sivismo, sin consentir junto a sus dioses otros, e imponiéndolos en todas partes; otras se someterían gustosas al encontrar un culto consagrado, y habría una coordinación enriquecedora. El politeísmo ofrece puntos de mínima resistencia y puede completarse con lo que encuentra; lo viejo y lo nuevo conviven sin gran violencia, y una fantasía popular poderosa puede animar el conjunto, de suerte que se nos presente como un gran cuadro homogéneo.

A otros politeísmos les ha ocurrido ser víctimas, en medio de grandes crisis espirituales de los pueblos en cuestión, de una sistematización, de una simplificación teológica. Se destaca un sacerdocio fuerte, muy unido, tal como no lo poseyeron jamás los griegos (que tampoco poseyeron un estado común), y la religión se hace súbdita, en grado mayor o menor, de la reflexión y de la especulación. Allí donde prevalece una fuerza tal, termina con la formación de los mitos, y coloca en el pináculo de la religión una pareja divina con un divino hijo que renace todos los años y todos los años muere precozmente, o una trimurti, o dos principios cósmicos, con su séquito de demonios, etc.; todo lo demás lo reduce a dioses locales, demonios auxiliares, figuras legendarias. El politeísmo griego se ha substraído a semejante esquematización y ha mantenido su forma antigua, anterior a toda reflexión; fue cosa de la teogonía establecer una unidad en la poderosa variedad de vida de los dioses, pero no fue obra de teólogos, sino de rapsodas populares, y nada cambió en la naturaleza de los dioses. La especulación religiosa de los órficos y de Pitágoras llegó demasiado tarde, y no les cupo más que distinguir con un odio impotente a Hesíodo y Homero. Los filósofos posteriores, a pesar de lo mucho que aportaron sobre dioses y sobre la divinidad — por un lado, llegaron al monoteísmo; por otro, a la negación de los dioses —, no

tuvieron poder para desplazar lo más mínimo en el culto popular al más pequeño héroe o dios.

Se suele admitir generalmente que las concepciones religiosas griegas forman parte del gran capítulo fundamental de la creencia de los pueblos arios. A mucha distancia, en la mitología de los Vedas, se han podido hallar, no sólo viejos parientes de los dioses griegos, sino que hasta se ha podido escuchar la resonancia de varios nombres; y eso sin contar con toda una serie de leyendas y concepciones míticas que los griegos poseen en común con otros pueblos. Resulta, pues, que, en el fondo, la investigación sobre el origen de los dioses griegos se remonta muy atrás. Nos contentaremos con no sostener opinión propia ninguna en cuestión tan debatida.

Sólo las viejas estirpes que dieron después origen al pueblo griego poseían fresca una fantasía tal que nos explique el nacimiento sobre el suelo de Grecia y el del Asia Menor, en su reborde occidental y meridional, de todo ese mundo de figuras divinas y de divinas potencias, recreadas o creadas de nuevo por ellas. Hay dos versiones, verosímilmente muy antiguas y auténticas, en relación con el oráculo de Dodona.

La una, representada por Heródoto (II, 52 y s.), nos dice que los pelasgos, que cuentan como antepasados de los griegos, veneraron a los dioses sin conocimiento de sus nombres, que más tarde les vinieron de Egipto.

Esto sería inexacto si tenemos en cuenta las divinidades de los Vedas, emparentadas con las griegas, y cuyos nombres coincidirían con los griegos. Tuvo que haber designaciones singulares de los dioses desde el momento en que se distinguieron y adoraron una serie de ellos; aunque los pelasgos no los llamaran por sus nombres, tendrían que hablar de ellos entre sí, y, por tanto, mentarlos con claridad. Considérese también cuán increíblemente fecundos han sido los griegos, se-

gún los testimonios más antiguos, en la creación y denominación de figuras singulares. La transmisión de nombres egipcios es un error que no puede desorientar a nadie.

La segunda versión la escuchamos en el cántico de las sacerdotisas, las Pelíadas,[4] y divide el mundo y lo divino entre dos grandes potencias:

Zeus fue, Zeus es, Zeus será; ¡oh tú, poderoso Zeus!
Gea nos da los frutos; alabad, pues, a la tierra como madre.

Probablemente se trata del que engendra y del que concibe; Pausanias conoce (I, 24, 3) una escultura en la que Gea impetra de Zeus la lluvia. Es posible que con una versión amplificada, Zeus incluyera el éter, las estrellas mayores y menores y todo lo meteórico,[5] y que Gea fuera la señora de las fuerzas subterráneas y de los hombres que perviven en los sepulcros, y hasta del oráculo. De seguro, abstracciones que en esas épocas muy antiguas se han adquirido con un esfuerzo inmenso y que no son algo completamente primordial. Tales abstracciones pueden luego ejercer una poderosa influencia sobre pueblos vecinos o lejanos,[6] sin por eso perturbar lo más mínimo su otra creencia. Esta debió de ser entre los griegos (por lo menos hasta donde pueden alcanzar nuestras conjeturas) un politeísmo más bien; religiones de la Naturaleza, como son en el fondo las de

4. Pausan., X, 12, 5. Habrían cantado este ἔπη refiriéndose a todas las mujeres. V. las palabras de Ferecides de Siros en Diόg. Laercio, I, 11, 6.

5. El dios del cielo, Urano, especialmente destacado, y que se ha creído reconocer en el Varuna de las Vedas, queda aparte.

6. Obsérvese la extraordinaria rareza del culto de Gea en la época histórica; de haber gozado alguna vez de vigencia general, la repercusión posterior hubiese sido otra.

los arios, debieron de comenzar con el Sol y la Luna, con demonios meteorológicos de buena y espantable especie, con divinidades de la guerra y del parte, con la adoración de fuentes y ríos, y en los pueblos playeros, con las figuras de las mareas; todo esto antes y después del reparto del mundo entre Zeus y Gea.

De todos modos, la investigación moderna[7] ha tratado de buscar entronque en las palabras de Heródoto: «En aquel tiempo, Zeus era, no sólo el dios supremo, sino también el único a quien correspondía este nombre.» Porque los dioses todavía innominados de que nos habla Heródoto, ¿qué otra cosa podían ser sino unas figuraciones pandemónicas de segundo orden? Y cuando recibieron un nombre fueron Hermes, Poseidón y los Dióscuros, Hera, Hestia y Temis, las Carites y las Nereidas, figuras y divinidades elementales. Pero no es posible que se den en ninguna época potencias individuales superiores innominadas, y aunque éstas, que luego fueron Hermes, Poseidón, etc., no disfrutaran de nombre alguno, ¿cómo se puede afirmar que recibieron culto de adoración o de temor? Es decir, ¿quién podría discutirles el predicado de divinidades y distinguir ninguna especie de «grados»? Sin razón se citan en la misma serie las Carites y las Nereidas, pues estas divinidades, como todo el cúmulo de seres de significación elemental, lo mismo entre los griegos que en otras religiones, vivían como categorías, y a este tipo de seres colectivos se suele limitar también la denominación de «demonios». Pero éstos son los que jamás han tenido nombre, es decir, individualidad, o la han recibido mu-

7. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, p. 113 y s. En la misma obra pueden verse numerosas reproducciones de seres demoníacos y divinos, mezcla singular de hombre y animal, en piedras talladas que seguramente sirvieron de talismanes.

cho más tarde, por habérselo dado, no la fe, sino la poesía o el arte; así los pintores de vasos llegan a dar nombre propio a cada sátiro.

Es muy probable que esas épocas remotas en que la nacionalidad griega no había llegado a cuajar completamente, hubieran concebido creencias y cultos muy diversos, según las comarcas y los conglomerados de población, circunstancia que no se deberá perder nunca de vista. Y habrá que conceder que Zeus gozó en la época remota una supremacía de tipo distinto a la de después. Es posible que esta creencia adoptara en Dodona, por vez primera, una configuración un poco abstracta, teológica, y que produjera esa figura de la pareja de los dioses del mundo, mientras en otros lugares prevalecían otras magnificaciones. Pero, de todos modos, esa supremacía radical de Zeus no alcanza ni de lejos a constituir una «religión primitiva más pura» con que se quiere honrar a los primeros griegos. Además de las incertidumbres de toda especie, nos encontramos perplejos ante una figura competidora constante de ese Zeus: aquel otro Zeus cuyo nacimiento y juventud se nos relata (desde la caverna de Creta y sus prodigios), situándolo en diversas localidades y que a las claras resulta, desde un principio, un ser totalmente distinto que el dios del cielo y del éter. Sólo más tarde palideció esta figura y se llegó a decir que el Zeus de Creta no era sino el tío abuelo del Zeus dominador del mundo.[8]

La tradición más antigua y coordinada que poseemos acerca de la religiosidad griega destaca tanto a Zeus como la creencia en esos seres colectivos que son los demonios. Tampoco lo que nos cuenta es menester que sea, en modo alguno, la creencia general; lo único seguro es que antiguamente los aldeanos beocios creyeron

8. Diodoro, IV, 61.

así, y Hesíodo, en su obra *Los trabajos y los días*, no es más que el intérprete de esta doctrina.

Es verdad que Hesíodo nos habla también de otros grandes dioses: el vino (612) es, según él, el regalo del alegre Dionisos; el herrador se llama siervo de Atenea (429); Poseidón puede hacer naufragar los navíos (665), y también habla en su obra del conjunto de los dioses «que habitan el Olimpo». Pero Zeus es el dios grande, el que lleva el año, el que regala la lluvia, dueño de la vida, de los hombres y de toda su fortuna y trabajos,[9] aunque, de vez en cuando, se nombre a los inmortales, a los bienaventurados, a los eternos dueños todos de la vida. Junto a Zeus, la tierra, la antigua Gea, se ha convertido en Deméter, y a ambas se dirige la oración por la prosperidad de las cosechas;[10] Deméter, la bien coronada, que llena los graneros de los que trabajan. Zeus no es, por sí, el dios de la justicia, sino que requiere la presencia de su hija Dike (256 y s.), quien, cuando se ha cometido un crimen, se sienta junto a él y acusa.[11] En todo caso, la providencia que Zeus y el resto de los inmortales practican en *Los trabajos y los días* es mucho mayor, y el temor que inspiran ellos mucho más grave que el que inspirarán más tarde entre los griegos.

9. El proemio, con el señorío especialísimo de Zeus sobre la vida humana, tiene que dejarse fuera de discusión, como probable añadido de un aedo posterior.

10. V. 464, donde Zeus es designado, de manera extraña, como subterráneo (χθόνιος). Más tarde, el lugar de Deméter lo ocupará también Hera. En Paus., II, 25, 9, un culto argivo de Zeus y Hera como dioses del tiempo, en las sequías, por ejemplo.

11. También más tarde, cuando Zeus necesita una cualidad moral cualquiera, ésta tiene que encontrarse en sus proximidades. Así, la misericordia, Αἰδώς, Sófoc., *Edip. Col.*, 1267, la fuerza del juramento Ὅρκος, *Ibíd.*, 1767. Una figura adjunta a Dike es Temis, esposa o servidora de Zeus.

Pero también corre por el poema un «polidemonismo especial», una creencia en la omnipresencia de innumerables seres sobrehumanos, aunque sea posible que no se hallen en la conciencia distintamente separados de los inmortales o bienaventurados. Así, entre otros, los treinta mil guardianes[12] de los mortales (250), con los que quiere atemorizar Hesíodo a los jueces injustos; esos guardianes circulan por el país envueltos en vapores, y observan lo justo y lo injusto; acaso sean los mismos que antes (122) son designados como los muertos de la ciudad de oro, «demonios sagrados que andan por la Tierra, guardianes nobles, que precaven del mar a los mortales»; también lo demás que se les atribuye es de ese tipo, sólo que, con una designación más amistosa, se les dice dispensadores de riqueza, una prerrogativa real de que gozaron ya en vida. Por lo demás, el poeta nos revela constantemente el temor ante potencias invisibles; en los caminos y escarpadas, en los ríos y fuentes, en cualquier faena tiene el pensamiento de su presencia (722, 734, 740, 754 y s.); pero, sobre todo, «las noches pertenecen a los bienaventurados».

La creencia griega posterior en los demonios ha creado dos figuras muy ricas, pero apenas si se conservará huellas de una creencia en esta clase de seres invisibles, que en la religión de otras razas desempeñan un papel tan importante.[13] Podemos permitirnos una hipótesis: si el panteísmo no logró prosperar entre los griegos a pesar del acicate de varios filósofos, acaso esto tenga que ver con el predominio inicial de ese polidemonismo, que constituye su desflecada oposición. No era posible que todo estuviera pleno de Dios si todo estaba lleno de dioses, y el mundo no era su expresión,

12. Como se sabe, un número ideal.
13. Ya hablaremos de ello más adelante.

sino su morada. Y cuando los cultos particulares se funden estrechamente con el régimen político ocasional de cada polis, el panteísmo pierde sus últimas posibilidades. Precisamente esos panteones o templos de todos los dioses son los que menos tienen que ver con el panteísmo; nacen, y algunos muy tempranamente,[14] con ocasión, por ejemplo, de que una ciudad o una comarca quieren asegurarse de no olvidar o pasar por alto algún dios, o también para honrar al Capítulo de los doce dioses.

Hagamos algunas pocas indicaciones respecto a la historia posterior de Zeus. Cuantas veces funciona la reflexión entre los griegos, se anhela una unidad del ser divino, que muchas veces se designa meramente como divinidad, pero casi siempre recibe el nombre de Zeus. No era, pues, muy difícil postular el monoteísmo, pero sí hacerlo prevalecer. Muchas veces[15] se han podido agrupar bellos textos de líricos y trágicos que respiran una transfigurada concepción de Zeus como señor del mundo. *Las suplicantes*, de Esquilo, parecen una alabanza del todopoderoso,[16] del rey de los reyes, del bienaventurado entre los bienaventurados, el que tiene el timón del carro (el que decide de todos los destinos), cuya acción es tan rápida como su palabra, cuyas vías sapientes corren apretadas, ocultas, invisibles, hasta abatir al arrogante, y que también gobierna

14. Así en Gerontrea, que Pausanias califica de antigua (III, 22, 6); sin fecha, Ornea, II, 25, 6; mucho después, Mesena, IV, 32, 1. También hay simples altares dedicados a todos los dioses: VIII, 37, 7.

15. V. Nägelsbach Zeller, entre otros. Un testimonio importante a este respecto lo constituye la gran elegía de Solón. Berk, *Anthol. lyr.*, p. 15. V. 17 y s. con Zeus como asilo de todo derecho.

16. Esquilo, *Supl.*, 83, 154, 230, 524, 592 y s., 822, junto al coro, 625 y s.

los dominios subterráneos como «otro Zeus». Pero recordemos que el mismo Esquilo y el público ateniense se han complacido otra vez con un Zeus bien diferente, que a los hombres se les figura como malo, pero muy poderoso, de suerte que todos los que dirigen la palabra a Prometeo lo hacen aconsejándole con respecto a él un astuto sometimiento. No es posible que en el *Prometeo liberado*, tragedia perdida que continuaba a la otra, se borrara esta terrible impresión con la contrapartida de una magnificación de Zeus.[17]

También entre los filósofos, a partir de Jenófanes y Empédocles, se siente la necesidad de una divinidad moral y todopoderosa, de una fuerza unificadora, formadora del mundo, lo que trae consigo explicaciones de tipo monoteísta,[18] con el nombre de Zeus, o sin él, más o menos cautela a causa de la religión popular, y sin ninguna casi en la escuela estoica y su Zeus-Universo.

También dentro de la Polis, tan tirana, se reclamó justicia y se ofrecieron a Zeus los mayores honores como refugio de ella.[19] De una manera general se puede decir que Zeus representa en la vida corriente el dios suplementario y deseado, como nos instruye Teognis, entre otros.

Sin embargo, en la fe popular, Zeus llega con el tiempo casi a perder su categoría de dios del cielo, y es más bien un dios meteórico, que llueve, truena, relampaguea y graniza.[20] Cuando hay rayos se exclama:

17. Como creía O. Müller, *Griech. Lit. Gesch.*, II, 96 y s.

18. Una visión del monoteísmo poético y filosófico la hallamos en Lactancio, *De falsa religione*, I, 5.

19. Hasta que, por fin, en Plutarco tenemos ya (*Ad princip. inerudit.*, 4), que Zeus no tiene sólo a Dike como adjunta, sino que él mismo es Dike, Temis y la ley más perfecta.

20. Así en la conversión entre Zeus y Ganimedes, Luciano, *Deor. dial.*, 4, 2. Muy significativo Aristóf., *Nub.*, 368 y s. También nieva, νίφειν γάρ τὸν θεόν, Pausan., VIII, 53, 4.

«¡Oh, gran Éter! ¡Oh, Zeus!»[21] Aun en un poeta consagrado por la Stoa como Aratos, las alabanzas dedicadas a Zeus se pueden entender lo mismo de un dios del éter o solar. Así se comprende que en las cumbres de las montañas hubiera altares dedicados a Zeus,[22] por la proximidad al éter, y también es notable que los iconoclastas cristianos se atrevieran sólo mucho más tarde con ellos.[23]

La conciencia griega, desde largo tiempo atrás, se había entregado a los rapsodas, que habían encarnado la naturaleza del mundo divino en poderosas figuras. En la *Teogonía*, de Hesíodo, Zeus vive como un usurpador no muy seguro en medio de una sociedad bastante inquietante de seres que, por su origen, le son iguales en rango; contra esto se ha sublevado en ocasiones el espíritu griego, pero no ha podido lograr para Zeus una supremacía definitiva. Con Homero, Zeus y los demás dioses salen tan malparados que no llegarán a reponerse, y el canto octavo de *La Ilíada* hubiera sido bastante a este efecto.[24] Zeus es el rey de una Corte, el Olimpo, pero nada más. Es cierto que aquí y allá, cuando ya una Polis posee un gran número de templos, se le erigen

21. Sófocles, *Edip. Col.*, 1471.

22. Tampoco goza Zeus de un derecho exclusivo en las alturas. Hom., *Hymn. in Apoll.*, 22, 144, nos dice que Apolo πᾶσαι δὲ σκοπιαί τοι ἅδον καὶ πρώονες ἄκροι ὑψηλῶν ὀρέων. En el Ática, además de Zeus, Apolo y Atenea gozaban de altares en los altos. Paus., I, 32, 2. Además podía ocurrir que en la misma Acrópolis el Zeus Hipato o el Zeus Polileo (I, 24, 4, 26, 6) fuera el dios más antiguo de las rocas sobre que se asentaba la ciudadela.

23. Más detalles sobre el culto de las alturas en Apéndice I.

24. Téngase en cuenta los intentos de rebelión que tienen efecto contra Zeus, y el reparto de poder entre él y sus hermanos. *Ilíada*, XIII, 345 y s., 631 y s., XV, 117, 123, y especialmente 185 y s. También existía un mito según el cual los hermanos eran más viejos que Zeus. Callim., *Hymn. in Jov.*, 58.

santuarios, algunas veces inmensos, como sucede en Atenas, Megara, Selinonte, Agrigento, Corinto, Esparta; pero su mismo nombre, *Olimpión*, hace alusión al rey y no al Dios único.[25]

Hasta nos encontramos con que, en tiempos muy primitivos, comarcas enteras tenían dioses principales y protectores distintos de Zeus,[26] que llevaban el calificativo de *grandes*. «Atenas y todo el país del Ática —dice Pausanias (I, 26, 7)—son sagrados para Atenea; muchos dioses reciben culto en los demos, pero todos veneran, a la par, a Atenas.» Lo primero que se veía al llegar por mar era su templo en el promontorio de Sunión. Y esto ocurría en una comarca donde la mayoría de las cimas tenían altares dedicados a Zeus. Y en la región ática de los cefalios los Dióscuros eran llamados «grandes». Desde antiguo se veía que el Peloponeso pertenecía por completo a Poseidón,[27] pues fue su morada primera. Los siciliotas habían escuchado de sus mayores que, desde tiempos remotísimos, era tradición entre los habitantes de la comarca que la isla se hallaba consagrada a Deméter y a Cora; los poetas contaban que, con ocasión de las bodas de Plutón con Perséfona, Zeus donó a la diosa la isla de Sicilia como regalo de boda.[28] Pero también esto queda contrape-

25. ¿Y no se aludiría más bien, después de todo, al Zeus de Olimpia que al del Olimpo?

26. Apolodoro, III, 14, 1, nos ofrece la opinión después dominante sobre el particular: En tiempos de Cécrope, acordaron los dioses apropiarse de algunas Polis. Poseidón y Atenea se disputaban el Ática. Una breve alusión, Píndaro, *Ot.*, VII, 55. La expresión para designar el gobierno local de una divinidad principal es «circula», ἀμφιβαίνειν. Quiere decir mucho que Solón dirija la intercesión por su obra legislativa (*Frag.*, I, Berk, p. 20) no a Atenea, sino a Zeus.

27. Diodoro, XV, 49. Otras posesiones divinas de este tipo en Pausan., II, 1 y 6; II, 4, 7. Por orden de Zeus, Atenea y Poseidón son copropietarios de Trezena, II, 30, 6.

28. Diodoro, V, 2.

sado por poderosos cultos locales, como el de los Palicos;[29] la región circundante de Himera estaba consagrada a Atenea, y la isla Ortigia, frente a Siracusa, había sido regalada por los dioses a Artemisa.[30] Estrabón cita sólo templos de Apolo en las costas de Troya y de Eolia, y aquí debió de ser «grande» ese dios; en Licia era el verdadero dios nacional. Pero, como enclaves, en Caria predominaban los templos de Zeus, y también los dos templos de la confederación de los caríos se hallaban consagrados a Zeus,[31] mientras que el templo de la confederación jónica, el Panionion de Micala, estaba dedicado al Poseidón helicónico, y tres ciudades aqueas poseían un templo común de «Artemisa de las tres suertes».[33] En la Arcadia y en Mesenia parece que el poderoso culto de los «grandes dioses» posterga al mismo Zeus y a Poseidón. También en otras épocas y en otros países ocurrió que un culto local sofocaba una religión de mayor ámbito.[33] «Grande es la Artemisa de los efesios» — esta exclamación se refería, por lo menos, a una divinidad adorada por «toda el Asia y toda la Tierra» [34] —; pero en las pequeñas ciudades se decía «grande» de algún dios en un sentido que quería decirlo todo.[35]

No hubiera ocurrido nada de esto si en alguna época de la historia griega Zeus hubiera sido venerado como

29. Diodoro, xi, 88, 89. El culto de la madre, iv, 29, 80.
30. *Ibídem*, v, 3.
31. Estrabón, xiv, p. 659, 660.
32. Pausan., vii, 19, 1. Un ejemplo de trueque entre dioses: Poseidón cambió a Leto Calauria por Delos; a Apolo Ténero, por Delfos. Estrabón, viii, p. 374. V. también Pausanias, ii, 33, 2.
33. Ejemplos, Pausan., i, 31, 1, 2, y viii, 21, 2.
34. *Acta apostolor.*, xix, 27. Parecidamente, más tarde. Pausan., iv, 31, 6.
35. Cuando una divinidad se convertía, en σωτήρ o en *σώτειρα*, bastaba para todo.

el Dios único. Por eso nada le ha valido la sacudida monoteísta de algunos poetas y filósofos. Durante el Imperio romano disfrutó de su culto obligado como Júpiter del Imperio, y también fue alabado en algunas declamaciones solemnes de un Dión Crisóstomo,[36] o del retórico Aristides como dios del Universo. Pero si vamos a creer a Luciano,[37] Zeus se daba entonces por contento con que, además de las fiestas olímpicas, se le dedicase algún sacrificio que otro en el entretiempo.

Cuando el politeísmo poseía la plenitud y la fuerza que entre los griegos, lo más probable es que fuese lo primitivo. Me parece que ha de costar ímprobo trabajo imaginarse concretamente un desarrollo contrario, y hubiera sido menester un tiempo incontable para que junto al nuevo dios Zeus se presentara esa rica teoría de dioses.

Los griegos no poseían una revelación escrita; nada acerca de sus dioses que les hubiese sido impuesto desde fuera, ni ninguna doctrina religiosa obligada. Desde siempre faltaron a su religión estos dos trozos capitales de la teología. Tampoco los dioses revelaban nada de eso; el mismo oráculo de Delfos, que dio tantas recomendaciones sobre el culto de divinidades diversas, jamás pronunció una verdad de tipo general, ni ningún consultor, por lo menos en los tiempos auténticamente griegos, se interesó por nada semejante. Si permitió que se inscribiera con letras de oro en su templo toda la experiencia recogida por las sentencias de los siete sabios, ocurrió ello en una época en que todo lo de interés para la nación encontraba su centro en Delfos; pero no es improbable que en una época tardía y reflexiva se dirigieran a los oráculos preguntas de tipo religioso general.

36. *Orat.*, XII y XXXVI.
37. *De sacrificis*, c. 11. *Timón*, c. 4.

La creencia griega es pura creación de la nación en cuanto tal, y múltiple como ella en un doble sentido: por la riqueza enorme de figuras y por la diversidad de las leyendas acerca de las mismas figuras y los mismos acontecimientos. Es un politeísmo inicial, junto al cual apenas si merecen atención los intentos singulares en busca de una unidad del ser divino.

La investigación moderna va reduciendo cada vez más las aportaciones extrañas, sin contar, naturalmente, con aquellas divinidades de que los griegos participan, en su forma fundamental, con los demás pueblos arios. Lo único «extraño» que ha tenido acogida[38] como tal en Grecia es la Astarté-Afrodita fenicia o semítica, que poseyó sus santuarios en bosques costeros de Grecia cuando el pueblo vivía muy arcaicamente. De seguro la acompañaría Adonis.

Pero si los dioses son casi todos nacionales y creación del pueblo griego, ocurre que, de una manera ingenua, pasan por señores del mundo, porque en la época en que se fija la religión apenas si el conocimiento del mundo pasa de la propia tierra habitada. Los dioses se bañan en el lejanísimo Océano, se divierten con los etíopes, y Apolo acude con periodicidad adonde los hiperbóreos mientras que Prometeo se domicilia en Egipto. Con el tiempo, los dioses conocerán otras naciones, y se buscará el parentesco entre griegos y egipcios, y, mientras tanto, irán penetrando aquí y allí, en la tan débilmente defendida religión de los griegos, elementos extraños o medio extraños, réplicas semigriegas de las divinidades, como Bendis, la forma tracia de Artemisa, la frigia Cotito, el Sabazius del Asia Menor, emparentado con Dionisos, etc., que se intro-

38. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland,* p. 87.

ducen en el culto de los griegos a través del de los esclavos y metecos, por lo menos en las grandes ciudades. Lo que no admite excusa es la introducción de la madre de los dioses frigia, Cibeles, que tenía entre los griegos una nutrida representación con Gea,. Deméter y Rea. El primero que arribó al Ática y enseñó a las mujeres el culto de la madre de los dioses, fue muerto y arrojado a la «Sima», el Báratro; pero a consecuencia de una peste, un oráculo aconsejó que había que aplacar al muerto,[39] y probablemente por esto, durante los Pisistrátidas fue erigido el templo de esta diosa, el Metroon. Trató de hacerse pasar por Deméter, y el mismo Eurípides recurrió a esta ficción, pero los atenienses tuvieron que oír que así como en las demás cosas amaban lo extranjero, así también en materia de dioses;[40] se consideraba que las ciudades que con mayor facilidad otorgaban la ciudadanía a los extranjeros eran las más propicias a recibir dioses de fuera. No todos eran tan decididos como los caunios,[41] que se llegaron hasta los límites de su tierra agitando sus lanzas con la intención de alejar de ella a todos los dioses extraños.[42] La ciudad era la que disponía de la admisión de cultos extranjeros, pero la práctica fue muy desigual. Aunque la acusación principal contra Sócrates versaba sobre la introducción de nuevos dioses, con lo que se aludía a su inocente demonio,[43] ya sabemos que el odio desatado contra él procedía de otras fuentes. Recordemos de pasada la futura mescolanza ge-

39. C. F. Hermann, *Gattesdienstliche Altert.*, § 10, 10. Píndaro fue un devoto servidor de la madre de los dioses.

40. Estrabón, x, p. 471.

41. Heród., I, 172.

42. Acerca del más importante templo griego de Isis (en Titórea) y su culto especialísimo, v. Paus., x, 32, 9.

43. Y esto en una época en que los filósofos explicaban fácilmente sus *términos* con seres divinos.

neral de dioses en tiempos de los diadocos y de los romanos.

Sólo conjeturas cabe hacer sobre la gran creación nacional de la religión griega en sus detalles; conjeturas que se verán contradichas ampliamente. Tampoco las noticias de los actuales pueblos primitivos o bárbaros y su mundo de divinidades nos ilustra demasiado sobre el curso de esta creación mítica en un pueblo tan excepcionalmente dotado como el griego, que se entregó siglos enteros a su labor. Podemos figurarnos un proceso doble: algunas estirpes debieron de venerar especialmente algunos dioses o parejas divinas y se debieron de complementar en su creación, mientras que, por otra parte, figuras originariamente diferentes debieron de confluir en una sola figura, a la que se invistieron los diferentes mitos. Lo que importa es que todo era nacional, y que los dioses, cualquiera que fuese su procedencia, pasaban por griegos y se hicieron griegos, como el miesmo pueblo. Su mito se localiza en los más diversos lugares, y de muchos se sabía su lugar de nacimiento, a veces en diversos sitios a la vez. Esta religión, como decimos, no fue prescrita al pueblo por una fuerza exterior o impuesta como revelación sagrada, sino que es un producto de la fantasía magnífica del mismo pueblo.

Su elaboración nada debe a los sacerdotes. Siempre existieron, hasta los tiempos más tardíos, pero nunca hubo una casta sacerdotal ni menos un sacerdocio, y sólo con éste comienza la teología, el saber de cosas espirituales, el Derecho canónico, y una transcripción de las revelaciones. La religión griega hubiera sido desde un principio muy otra si sobre ella hubiese cobrado influencia un sacerdocio cualquiera. Se hubieran conservado entonces las concepciones arcaicas y hasta grotescas de la personalidad y del mito de los dioses y

también el temor, no por afán de dominio de los sacerdotes, sino porque éstos suelen creerse vinculados a las representaciones de los predecesores; en tal caso hubiera sido imposible toda la poesía épica. En una etapa posterior, el sacerdocio, en una época crítica, habría modificado, interpretado, simplificado la religión, adscribiéndola determinadas consecuencias, y, sobre, todo, hubiese tenido que ceder la idea del destino, irreconciliable con cualquier teología. Esta concepción poderosa de la necesidad de todo lo que ocurre, y a la que también se hallan sometidos los dioses, los griegos la consiguieron por su propio pensar y propia disposición, y jamás se dejaron arrebatar esa creencia. El culto hubiera sido unificado por los sacerdotes, y nunca habría alcanzado esta floración maravillosa que nos sorprende en la tradición y que nos aturde casi. Sacerdotes poderosos, cuando los cultos se multiplicaban de manera inquietante, hubiesen podido dar presto consejo y no hubiera ocurrido lo que, por ejemplo, ocurrió en Atenas, que hizo venir de Creta al perito en consagraciones, Epiménides,[44] ni tampoco que el Apolo délfico fuera la instancia suprema para muchas cuestiones culturales. Finalmente, hubiéramos tenido el espectáculo de unos cuantos santuarios preferidos, por el solo hecho de estar servidos por un sacerdocio de rango. Pero sucedió lo contrario: por la circunstancia de que algunos templos habían destacado como oráculos o santuarios misteriales, reunieron poco a poco un número, siempre muy moderado, de sacerdotes[45] rodeados de numerosos servidores para los sacrificios.

No faltan en el mito griego, y hasta en la teogonía, rasgos que son resultado de un esfuerzo reflexivo y que

44. Plut., *Solón*, 12.
45. En lo que se refiere a Delfos, la conocida referencia de Plut., *Quaest. Graec.*, c. 9.

tienen una significación conscientemente alegórica; para éstos cabría hablar de teología, pero no de una teología de sacerdotes, como veremos.

Toda la religión griega, con toda su riqueza de figuras y mitos, nos hace la impresión de haber nacido y de haberse transmitido *laicamente*. Podemos distinguir con más o menos claridad dos etapas: en la primera las figuras y los mitos se hallan próximos a su significación natural[46] (ríos, montañas, mar, astros, las tormentas, las lluvias, las nubes, el huracán, la vegetación, el fuego del hogar, etc.) y hasta se corresponden con ella; en la segunda etapa, todo eso se ha convertido en un mundo personal y animado épicamente, y ha cambiado su sentido primario.

La primera etapa no podemos actualizarla sino por vaga presunción. Los griegos se sentían rodeados de una serie de fuerzas elementales, algunas de las cuales habían cobrado ya una personalidad, casi siempre terrible, mezcla de animal y hombre, y que tenían un comienzo de mito, propio, en parte, de la primitiva creencia de los pueblos arios[47] y exclusivo, en otra, de la fantasía griega, y que variaría mucho de un lugar a otro. Los acontecimientos atmosféricos en que se desencadenan las fuerzas de la Naturaleza en lucha desatada, estaban figurados en los monstruos alados que representaban las nubes tormentosas del Sur; el terrible demonio que atravesaba en medio de ellos representaba

46. Confiesa el autor que no puede adherirse a la opinión dominante (hacia el año 85), que hace derivar exclusivamente los dioses del espectáculo de los acontecimientos naturales. Se han podido formar demonios a base de la vida exterior de los hombres (luchas, epidemias, etc.), y también de la vida interior. Si Augias es un hijo del Sol, no hay que interpretar lo de sus establos como una «tenebrosa tormenta», sino como una vieja broma hiperbólica sobre la riqueza en rebaños de los tiempos primitivos.

47. Mejor sería decir humana en general.

el rayo. Asimismo existían divinidades propicias, y el fuego, sobre todo el del hogar, debió de recibir adoración desde un principio. También es de suponer que las figuras marinas, que más tarde formarán un cortejo tan nutrido y brillante, debieron de presentar en los comienzos una apariencia bastante terrible; acaso la nación vivió primero tierra adentro, y el mar habría sido una visión nueva y profunda. El culto primitivo, como el de mucho después, habría sido el del padre de familia en el hogar, el de los pastores en el campo, el del navegante en la costa, el del capitán a la cabeza de su ejército. Pero existían lugares sagrados, pertenecientes algunos a unos seres divinos y demoníacos; otros, al mundo subterráneo, como acaso sucedió con todos los oráculos.

Heródoto (II, 53) se forma la siguiente idea acerca del cambio ocurrido: «Homero y Hesíodo, que yo tengo por cuatrocientos años más viejos que mi tiempo, fueron los que crearon para los griegos su teogonía, y distribuyeron nombres, honores y oficios a sus dioses y describieron sus figuras». No nos importa que acontecimientos poderosos, aun de esos que se reparten en siglos enteros, se adscriban a uno o dos nombres en los tiempos remotos; lo importante es que se nombran determinados aedos como autores de un gran cambio en la religión. Claro que Homero y Hesíodo no deben de ser, ni mucho menos, las voces primeras, sino las ya bastante formadas del epos, pero se subraya acertadamente la preponderancia de la poética sobre toda otra concepción de los dioses.

Desde muy pronto debió de existir la predisposición para la poetización teogónica, pues el alma primitiva trató de substraerse al terror de lo sobrenatural al prestar a las imprecaciones una forma y halo superiores, y habrá que sospechar en los santuarios los gérmenes

del canto hímnico.[48] Pero en el pueblo debieron de darse también aquellas canciones, que seguirá cantando más tarde, para celebrar algunos momentos señalados de la vida y las épocas del año en general; el cántico de Lino y sus variantes, lamentando en la figura de un hijo de rey muerto prematuramente la disipación de la primavera; los peanes animadores, las canciones de primavera, los himeneos, las lamentaciones fúnebres, etc. En los tiempos históricos se conservan restos arcaicos de este tipo, y Heródoto (IV, 35) cita el himno que entonaban las mujeres en Delos al recoger las limosnas y también «los demás viejos himnos que se cantan en la isla», creaciones del poeta mítico Olen de Licia.

No sabemos cuándo nace el canto épico, liberador; acaso de pronto, en un sobreponerse inesperado. Hombres extraordinariamente dotados, en plena posesión de toda la tradición religiosa y de toda la fantasía popular, caerían en la cuenta de la posibilidad de aunar todo esto y de seguir elaborándolo en el mismo sentido del pueblo. Ellos fueron los que cambiaron a los dioses en figuras antropomorfas, dando origen a seres totalmente maravillosos, despojándolos de sus apariencias truculentas y liberando al pueblo del terror;[49] con ellos, la vida de los dioses entre sí y en sus relaciones con los hombres se convierte en un mundo de imágenes sorprendentes, y en este mundo penetran ahora las leyendas que la nación posee sobre sus luchas y sus migraciones, cambiándose en mitos de héroe; todo según el sentir y el anhelo

48. No recogemos ese reparto hipotético de los himnos entre los diversos poetas míticos según los dioses a que están dedicados.

49. ¿Acaso el camino que va de lo terrible a lo bello pasa antes por lo cómico? Los numerosos rasgos cómicos de la vida de los dioses de Homero podían ser residuo de este proceso. Más tarde se apoyará en ello un burlesco divino intencionado.

del pueblo, pero llevado a cabo por sus poetas más preclaros y finos. Basta con seguir la vida y milagros de un dios de éstos, por ejemplo, Helios, a través de la tradición, para percatarse de que ha tenido que ser un aedo el único capaz de elaborar, partiendo de la creencia popular, todo ese mundo de maravillosa plasticidad. Acaso el epos se desarrollará a la vez en lugares diversos; el resto sería cosa de aquella porfía, el agón, peculiar a la vida griega, el cual había de revelarse en todos los dominios como la fuerza suprema. Pero los públicos que oían a los aedos debieron de ser en su mayoría gentes de la ciudad bastante despabiladas, que se asimilarían las canciones mucho más de prisa que las gentes del campo.

Estos rapsodas fueron los que fomentaron con su vida trashumante la unidad de visión y de pensamiento de los griegos; y hasta se puede decir que la crearon, pues la nación se componía de muchas pequeñas estirpes y Estamos, cuyo intercambio espiritual debió de ser hasta entonces muy parco. Y sólo los rapsodas iban de una localidad a otra; otros tipos de visitas viajeras son difíciles de imaginar en aquellos tiempos.

No eran, como se ha creído, augures, ensalmadores ni sacerdotes al mismo tiempo.[50] Homero distingue expresamente los oficios al contar entre la gente de que se echa mano al augur, al médico, al constructor, al rapsoda.[51] Los órficos fueron los primeros que, a partir del siglo VI, cargaron a su héroe, en principio sólo una concreción mítica de lo cantado, con consagraciones, purificaciones, curas, desviación de la cólera de los dioses,

50. Con ocasión de Aquiles y los demás discípulos de Quirón, que había sido «un maestro de la música, de la justicia y de la medicina», Plutarco, *De musica*, 40.
51. V. en *Odi.*, XVII, 383, un verso que parece dicho para expresar advertencia.

etcétera, pero encontraron aceptación general, de suerte que Aristófanes,[52] por ejemplo, puede atribuir con la mayor naturalidad a Orfeo y al mismo Museo consagraciones, gestas amatorias y augurios. Pero, en cambio, los rapsodas son probablemente los primeros grandes forjadores y maestros de la lengua griega, y con seguridad los creadores del dialecto épico, inteligible para todos los griegos. Conocemos su estilo y su forma métrica, el hexámetro, en el modelo más maduro, el de Homero. La gran misión de rapsodas les absorbía probablemente toda la vida y no podían encargarse de funciones mánticas, de curación[53] o, sencillamente, sacerdotales.

Además, no les hacía falta ninguna mediación sacerdotal para componer sus cánticos, aunque estuvieran repletos del mundo de dioses y de creencias divinas. Hesíodo, hijo de pastores, recibe el cargo y la consagración directamente[54] de los genios del canto, las Musas, y su relato a este respecto trasluce una arcaica ingenuidad. La música y el poema tienen patronos mucho más altos de lo que pudiera ser cualquier sacerdote; tienen nada menos que a Apolo mismo, y Hermes, y las Musas. En el Olimpo no cesan el cántico y la música. Además de estos dioses, los aedos convierten en figuras maravillosas a sus antepasados, revistiéndoles de mitos propios, la mayoría trágicos.

Pero si pretendemos ganar el verdadero punto de vista para apreciar la clase de relación que mantenían

52. Aristóf., *Ran.*, 1030 y s.

53. Es muy posible que algunos oyentes entusiastas atribuyeran al rapsoda las mejores cualidades y también estas aptitudes.

54. Hesíodo, *Teog.*, 22-35. Una leyenda paralela la del lidio Cario, que aprende la música de las Musas en el mar Torrebia. Nic. Damasc., *Fragm.*, 17, en Dindorf.

con su público, tenemos que hacer abstracción de todo lo que nos rodea. Nada más extraño para nosotros que un pueblo que no se interesa por las novedades del día, sino que pregunta acucioso noticias circunstanciadas de los dioses y héroes creados por él; tales dioses están sin acabar o conservan todavía una figura terrible, pero ahora se le van presentando con belleza y vida sorprendentes. Se trata de sí mismo, sólo que con expresión más alta, y al mismo tiempo de la imagen del mundo todo: el Olimpo, la Tierra y los infiernos, en unidad poderosa.

Nunca más ha sido la poesía sobre la Tierra una necesidad tan urgente; porque sólo los rapsodas tenían noticias que dar sobre el particular, noticias que iban completando de generación en generación.

Su imperio sobre la fantasía de la nación forma un todo con su propia fe ingenua en sus relatos, los que, sin embargo, son en el fondo obra suya y difieren mucho unos de otros. El pueblo que escucha cree cada vez aquello que oye, y pide más. Con esta gran imagen ideal de su propio ser duradero, el pueblo griego gozó de eternidades, mientras nosotros hoy estamos rodeados de meras temporalidades.

En ningún pueblo de los que han poseído cantares épicos se han entregado público y rapsodas tan de lleno a la materia como entre los griegos. Entre los germanos, la tradición sobre los dioses fue, como entre los griegos, cosa de una poesía laica, pero con una diferencia notable. «En la leyenda divina de los germanos, el poeta que la va creando nunca se entrega por completo a la ilusión de su realidad. Por muy maravilloso que sea su sueño, la conciencia queda alerta y se da cuentan de que todo es obra suya, que no necesita tomarlo al pie de la letra, sino como expresión plástica de relaciones naturales y de imperativos morales; que,

a pesar de toda la gravedad del asunto y de toda su seriedad, ejecuta con sus dioses y con sus héroes un juego libre y alegre.» [55] Entre los griegos parece haber imperado largo tiempo una firme voluntad para olvidar cualquier sentido primitivo de sus mitos y abarcarlo todo épicamente, y a esto se debe que haya alcanzado una belleza épica mucho mayor; falta — si prescindimos de la teogonía — toda sospecha de que el mito pudiera ser un velo, una expresión simbólica de algo que está más allá; la figura y su sentido parecen coincidir por completo, pues un arte supremo los ha fundido en uno. Por esto todo intento de transformación especulativa de la religión, toda propensión a una concepción abstracta de lo divino fue impotente a través de largos siglos frente a esa bella imaginería.

Si medimos el valor de una religión según su mayor o menor capacidad para servir de base a una moral, tendremos que desestimar todos los politeísmos y con ellos también el griego. Sus dioses, aun después de liberados de su primitiva y sombría forma demoníaca, siguieron siendo fuerzas naturales,[56] y como había muchos, la confianza en el poder de cada uno era muy limitada — pues la gran fuerza del mundo, el Destino, estaba fuera de los dioses — y todavía mucho más la confianza en su bondad. No debe turbarnos la exuberancia del culto. Nuestra pregunta inicial ¿qué es lo que salían ganando los griegos con sus dioses?, puede ser contestada mejor: salían ganando infinitamente, pues que eran producto de la visión de todo el pueblo y elaborados después antropomórficamente por las fuerzas espirituales más escogidas de ese mismo pueblo, convirtiéndose en el transfigurado espejo de la nación; pero

55. W. Jordan, *Epische Briefe*, p. 263.
56. Nuestra reserva sobre el particular, v. nota. 46.

apenas si ganaban algo en lo que se refiere a ejemplaridad moral y a consuelo.

Se piensa con facilidad que la cosmogonía y la teogonía de los griegos surgieron luego que los grandes dioses habían alcanzado su madura forma. Pero el origen debe de ser más antiguo.

Encontramos cosmogonías que, según la religión respectiva, pueden ser al mismo tiempo teogonías, en muchos pueblos, acaso en todos los primitivos,[57] como resultado de una necesidad profunda que siente la naturaleza humana de encontrar una justificación total del origen de las cosas. Nunca son invención de sabios aislados, sino una parte de la creencia popular, pero tal como nos son presentadas por la tradición pueden ser más o menos auténticas y primitivas. Así ocurre que la cosmogonía fenicia, de cuyo posible influjo sobre la griega se ha hablado tanto, la conservamos considerablemente falsificada.[58]

Sin pretender establecer un paralelo con estas cosmogonías, podemos decir que entre los griegos esa necesidad y esa capacidad cosmogonizantes han debido de ser particularmente considerables.[59] Además de los poemas atribuidos a Hesíodo, se nos han transmitido (desde las islas, que es donde mejor se conservan tales tradiciones) diversas cosmogonías locales o gérmenes de ellas, y han debido de desaparecer muchas más; hasta podría-

57. Las encontramos entre los salvajes. Acerca de los mitos creacionistas de los indios de América, v. J. G. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen.*

58. V. las referencias al llamado Sanchuniaton en Filón de Biblos, y a éste, en Eusebio. Algunas cosas han sido claramente recogidas por los griegos; otras nos hacen pensar que Filón es un contemporáneo de los primeros gnósticos.

59. Los mismos dioses practican a veces la teogonía, como el pequeño Hermes. Hom., *Hymn., Herm.*, 427 y s.

mos suponer que la presencia de ellas ha dificultado y retrasado el reconocimiento general de Hesíodo.

Creta poseía una teogonía completa;[60] aquí nacieron casi todos los dioses, los Titanes con Zeus y toda su familia; de aquí empezaron a distribuirse los dioses sobre toda la Tierra; les siguieron seres semidivinos y fundadores de civilizaciones: los Dactilos ideicos y los Curetes, después; la isla rebosaba recuerdos locales de todos estos acontecimientos, y se sabía el lugar fijo donde Zeus venció a los Gigantes; finalmente, se adscribe a la isla todo un mundo de héroes, empezando por Minos. No sólo los dioses, sino también los sacrificios y las iniciaciones han salido de la isla; las mismas ceremonias que en Eleusis y Samotracia se celebraban místicamente, en Cnosos se decían, desde remotos tiempos, con participación de todos. También la isla de Rodas contaba con una leyenda remotísima que, a pesar de su tradición imperfecta,[61] representaba una teogonía o, por lo menos, hacía innecesaria la teogonía general griega. Los señores primeros de la isla fueron aquellos misteriosos y demónicos Telquines, dioses meteóricos transformados; a ellos, hijos del Talasa, confió una vez Rea el niño Poseidón; además, son inventores del cultivo y trabajadores del metal, pero celosos en guardar sus secretos. Sigue el señorío de Poseidón como esposo de una hermana de ellos; luego, los terribles hijos de este matrimonio, que el padre tiene que esconder debajo de la tierra[62] como «demonios matutinos». En una parte de la isla habitan Gigantes. Los

60. Diod., v, 64 y s. Según Dióg. Laer., I, 10, 5, escribió un poema completo sobre ello, atribuido a Epiménides. Para las demás fuentes que tuvo presente, v. Diodoro, v, 80.

61. Dior., v, 55 y s. V. una variante en Estrabón, XIV.

62. Un paralelo claro del destino de los Hecatónquiros y de los Titanes, en la *Teogonia*.

Telquines abandonan el país antes de la desbandada general; después, y a causa de su amor por la hija de Poseidón, Helios seca de nuevo la isla. Sus hijos serán los Helíadas que rigen luego, y «el resto de los autóctonos» y la isla quedarán consagrados a él como nuevo patriarca. La isla de Samos se hallaba, según Euforión,[63] inhabitada en los tiempos remotos, hasta que aparecieron unos animales monstruosos y terribles, los Neadas o Neidas, con cuyos bramidos se deshizo la tierra. Es posible que esta revolución terrestre iniciara una nueva cosmogonía que no se conserva.

Frente a todas estas creencias insulares de toda clase, y a muchos intentos, no cuajados, de vigencia general, tuvo la mayor importancia para la nación que se produjese una obra teogónica que penetró en todos los grupos. Se trata de la que, no sabemos con qué derecho, lleva el nombre de Hesíodo, ya que desde hace tiempo no se la considera creación del autor de *Los trabajos y los días.* La tradición de esta teogonía parece desigual, pues es de suponer que existieran muchos otros cuadros detalladamente descritos, como lo están, por ejemplo, el juicio de Hécate (411-452), la fábula de Pandora (571-612), la lucha de los Titanes (617-725), el poder y caída de Tifeo (820-868), que luego han sido resumidos. Pero guardémonos de avanzar por la vía de las suposiciones con un documento de esta índole, cuya lectura despierta en el lector de épocas posteriores todo un mundo de cuestiones, interpretaciones y construcciones sistemáticas, y, con cada lectura, un mundo diferente. La fuerza poderosa y la

63. En Eliano, *Hist. anim.*, XVII, 28. Acerca de Cos (mejor Ceos), la leyenda en Heráclides Pónt. Más detalles, Preller, 5, 307. En *La Ilíada* los dioses surgen sencillamente del Océano, que mucho más tarde se llamaría «el baño de los dioses».

belleza del viejo rapsoda cuando se siente inspirado, su personalidad, su época aproximada, la idea, tan difícil de representar para nosotros, de una larga tradición exclusivamente oral, son cuestiones que tienen que posponerse a la otra fundamental del carácter popular de esa teogonía.

El pueblo a quien está llamado a hablar el poeta muestra ciertas cualidades especiales: un idioma que se complace en su propia riqueza, que es inagotable en la creación de nombres nuevos, en misteriosa unión con una fantasía plástica, cuyas criaturas nacen ya con los nombres más significativos; además, un poder ver las abstracciones mismas en forma de personalidad,[64] para que puedan pasearse entre los dioses. Así nace todo un cortejo innumerable, que nos produce una impresión bien otra que, por ejemplo, las emanaciones y ecos de los gnósticos, que debieron ser inventadas en los libros. Desde los más remotos tiempos, ese mismo pueblo barruntó parentescos entre sus seres sobrehumanos, distinguió lo causal y lo derivado, se dio cuenta de oposiciones, e hizo surgir de todo ello genealogías y luchas. No es Hesíodo el primero en establecer «un padre de los dioses engendrados», como dice Plutarco.[65] Poco a poco se van ahondando estas intuiciones y se tiene en parte una teología laica, un germen de ideas acerca del rango y precedencia de las fuerzas naturales, muy diversa según las comarcas y las estirpes. El mérito de Hesíodo consiste en haberse dado cuenta de lo predominante y viable, abarcándolo notoriamente en una corriente viva de poesía. «Las

64. No es muy difícil pensar que la abstracción pueda ser una facultad popular; nos imaginamos gentes literariamente cultivadas que discurren algo así y lo presentan al pueblo en forma plausible.

65. *De placitis philoss.*, I, 6.

ideas acerca de los dioses, de su rango y parentesco, que se van formando en las regiones de Grecia con una mayor riqueza que en cualquier otro lugar del mundo antiguo, tienen en la *Teogonía* el crisol de su vigencia general; aquella parte de los mitos que no se pudo poner de acuerdo con la *Teogonía*, se hundió en la obscuridad de una tradición puramente local.»[66]

Este es el momento, acaso, en que la poesía de los aedos, largo tiempo después de haber creado el epos, abarca el mundo divino de una gran unidad, y Hesíodo (o quienquiera que fuese) se convirtió en maestro de su pueblo, en el sentido más alto, pero siguió siendo poeta. No en balde comienza su teogonía con aquella admirable loa de las Musas, donde nos cuenta la forma en que fue consagrado por ellas para el oficio.

Contempla un mundo y un estado divinos muy formados, tales como constan ya en Homero. Zeus y su progenie son dueños del mundo, y partiendo de este hecho se explica todo lo anterior como prehistoria. Las dinastías de Urano y Cronos no son de dioses que hubieran sido adorados realmente en tiempos remotos, sino las suposiciones de una fantasía ya sensibilizada teológica y políticamente, acostumbrada a los cambios en el mundo, y Zeus se presenta (v. 390) con las maneras de un usurpador: promete a los que le ayuden contra los Titanes no arrebatarles nunca sus honores, y hasta favorecer a los postergados por Cronos.

El contenido teórico de toda esta revelación tratará cada lector de encontrarlo por sí mismo, a su manera. Pero hay una cosa bien clara para todos. Los dioses no existen desde siempre; lejos de haber creado el mundo, han surgido del seno oscuro de las fuerzas naturales;[67]

66. O. Müller *Geschichte d. grieg. Lit.*, I, 153.
67. Sobre el particular, muy claramente, III.

la teogonía surge de la cosmogonía; los elementos engendran al dios, por ejemplo, el Ponto crea a Nereo. Tampoco los hombres han sido creados por los dioses, sino que se presentan por sí en el curso del poema (535). Y no por fortuna suya, pues también aquí reina ese pesimismo que cruza por todo el mito griego. La desdicha y el mal comienzan en la vida humana luego del gran crimen que tiene efecto en el mundo de los dioses: la castración de Urano por Cronos. Entonces es cuando la Noche, atemorizada del género humano, pare la Muerte fatal, el demonio de la muerte violenta (Ker), la burla, el llanto, las tres diosas del Destino, la venganza, el engaño, la edad provecta, la disputa; finalmente, la Eris, que será madre de una segunda generación de rencores y crímenes. En el relato sobre Prometeo (535) se pone en claro que los hombres se resienten de haber engañado a los dioses en el sacrificio de animales, y que por esta razón Zeus quería condenar al fuego a la «miserable raza de los mortales». Por lo demás, la suerte del hombre, aun después de muerto, no es cosa de la *Teogonía*; en el Tártaro de Hesíodo sólo encontramos seres sobrehumanos o extraños al hombre.

Con excepción de la última parte, en la que Zeus y su progenie dominan sin oposición alguna [68] y se mezclan con los mortales, el tono del poema es casi siempre terrible, y luchas como la de los Titanes y la de Tifeo, pocas veces nos la ha podido ofrecer la poesía de todos los tiempos; rebosa el poema de criaturas espantosas de toda clase, monstruos demoníacos y animales que nos recuerdan las figuras talladas en las más viejas piedras. Tremendamente misterioso, y lo mismo pasa en todos los más viejos poemas, se nos figura hoy lo que hace

68. Pero no completamente sin amenaza alguna; v. 897.

referencia a la geografía mítica: una serie de ámbitos vacilantes, que terminan aquí y allá, y cuya descripción lineal (como han hecho, por ejemplo, los editores de Dante con sus tres mundos del más allá) sería completamente imposible. La tartarografía de Hesíodo comienza (v. 726) con que «encima» del terrible lugar crecen las raíces del mar y de la tierra; se nos dice (v. 736 y 808), con seguridad del mismo lugar, que aquí están «las fuentes y los términos» de la tierra, del Tártaro, del mar y del cielo, «en este orden», todo espantoso y fragoroso, tanto, que los mismos dioses se horrorizan: una sima profunda, donde se persiguen los huracanes. «Delante de todo esto» se halla Atlas, sosteniendo con la cabeza y las manos el cielo, allí donde el día y la noche se saludan al encontrarse. Se habla entonces de la morada del Sueño y de la Muerte, de la retumbante casa de Hades y Persefona, del palacio de Estigia, poderosa construcción en roca rodeada de columnas de plata que suben hasta el cielo, y las puertas de mármol, y las misteriosas vigas de bronce, inconmovibles, con raíces profundísimas, no colocadas por nadie. Cualquier representación espacial que intentemos formarnos vacila, y todo amago de orientación es puro sueño; ¿qué quiere decir, por ejemplo, que los Titanes viven más allá del tenebroso Caos? Y el Océano, tantas veces como hace acto de presencia, otras tantas se substrae a toda determinación concreta, pues ¿qué son, por ejemplo (816), esas «fortalezas del fondo» donde moran los cien Gigantes? [69] Después de todo esto, resulta que el Tártaro es una persona y engendra en Gea el espantoso (volcánico) Tifeo.

69. V. también en el verso 274 la sede de las Gorgonas, «más allá del Océano, muy dentro de la Noche, donde habitan las tres Hespérides, de canto cristalino».

Toda esta teogonía, con todo su mundo subterráneo, debió de entonar con las convicciones primeras del pueblo griego; hay que suponer que en la mayoría de las estirpes existía un politeísmo completamente original, acaso no tan rico, ya con gérmenes de una genealogía, y que Zeus no fue por entonces, antes de convertirse en el rey de los dioses en Homero y Hesíodo, ningún dios excluyente que tuviera que luchar todavía con otras potencias. Todo lo que se le reconoce en la alocución de un gigante (656) es un espíritu y una inteligencia superiores (πραπίδες νόημα).

Nada sabe la *Teogonía* acerca de un ocaso de los dioses y del mundo, porque los dioses griegos son eternos y no viven con la perspectiva de una lucha definitiva, como los dioses germánicos. La Stoa ha sido la primera en concebir un incendio del mundo — hasta periódico — y un nuevo resurgir de todas las cosas, pero partiendo de una idea de lo divino completamente nueva.

Algunos aspectos del poema que se refieren a la ordenación y elección de materiales se revelan, más o menos claramente, de carácter subjetivo. Las Nereidas (243 y sig.) y las Oceánidas (349) fueron primitivamente una misma cosa: Hesíodo enumera las dos series. Los Titanes son de importancia muy desigual y puede que el poeta los haya derivado de «gérmenes muy diversos y de diferentes cultos locales».[70] Igualmente la raza de Forco y de Ceto (270) ha sido en su mayoría agrupada por el poeta con esta filiación. De muchas de las figuras de Hesíodo se habla poco o nada; o bastó su mención para siempre, o el pueblo, si bien honró el poema, dejó marchitar parte de su contenido.

70. Preller, *Griech. Mythol.*, I, p. 38. De todos modos, los Titanes no son ángeles caídos, sino competidores vencidos.

Cuando, en el siglo VI, los órficos tratan de fundar una nueva religión, les hace falta una cosmogonía también nueva, una creación de la nada, y la toman, en lo que pueden, de Hesíodo.[71] Al mismo tiempo comienzan las explicaciones de los filósofos, al principio sin encontrar resistencia alguna, hasta que en el siglo V Anaxágoras se atrae, con una explicación de ésas, la atención de las gentes y el destierro. Eurípides recoge de esos pensamientos los no peligrosos,[72] y Aristófanes se burla de él,[73] y en *Las aves* (885) proyecta una cosmogonía grotesca, caricatura de la órfica y de su teoría del huevo-mundo; no es el Tiempo, sino la Noche, la que pone el huevo, y el que asoma no es el inexplicable Fanes de los órficos, sino Eros en persona. La cosmogonía y la teogonía, lo mismo que el Hades, se convierten en un instrumento libre de la fantasía filosófica o poética, y el ejemplo más famoso es *El Banquete*, de Platón.

Pero el pueblo debía de darse cuenta de que la obra suya era el mito auténtico y no la imitación, y cuando en los tiempos de Platón[74] oía rapsodas que junto a Homero recitaban también a Hesíodo, debía de escuchar extasiado; «sobre todo los viejos encontraban que estos poemas eran los más bellos que se podía oír».

* * *

Si examinamos más de cerca la actitud de los pueblos con respecto a su mundo de dioses, encontraremos

71. V. el conjunto en Mullach, *Fragm. philos. Graecc.*, I, p. 170, a partir de la sección VIII.
72. En los fragmentos de Melanipo y de Crisipo y en algunos *incertis*.
73. Aristóf., *Tesmof.*, 13 y s. La cosmogonía barata de Empédocles, que todo lo saca de la oposición entre amor y odio (κότος y φιλοτης) y luego enumera: *Frag.*, V, 128, en Mullach.
74. Platón, *De legg.*, II, p. 658.

grandes diferencias, no sólo entre monoteístas y politeístas, sino dentro del mismo politeísmo, según que se halle dominado por un sacerdocio y por prescripciones y testimonios sagrados o esté entregado por completo a la superstición popular y a los rapsodas. A este grupo pertenece la desembarazada religión de los griegos.

No nos ocupamos ahora en sus dioses en particular, sino en las relaciones generales que se establecen entre los dioses y la nación, que los ha creado y los ha recreado incesantemente. Por muy fecundos que hayan sido otros politeísmos, ninguno, fuera del politeísmo indio, ha sacado a luz una masa tan rica y potente de material mítico. Sólo una ocupación constante del pueblo y de los rapsodas con los dioses y con los héroes — por lo menos en los tiempos primeros, que en estas materias son los decisivos —, imposible de ser desorientada por divergencias en las versiones, ha sido capaz de producir ese mundo. A los himnos, al epos, a las teogonías, pudieron seguir luego los líricos, los dramáticos, los mitógrafos, arqueólogos, filósofos y un arte plástico muy extendido.

Crece como una tupida selva virgen y se ríe de todas las divisiones como las que luego se han intentado. Se creía, por ejemplo, haber descubierto[75] algo arcaico y sabio cuando se distinguía entre dioses eternos, no engendrados (Apolo, por ejemplo), dioses engendrados que se habían convertido en dioses por parentesco, y, finalmente, seres como Heracles y Dionisos, que se habían podido desprender por sus virtudes de lo mortal y adolescente. El intérprete de sueños Artemidoro[76] distingue entre dioses etereolímpicos, celestiales, terrestres, de las aguas, ctónicos y «todos los demás que exis-

75. Plutarco *Pelóp.*, 16.
76. *Oneirokrit.*, II, 34.

tan», y todavía separa dentro de estas categorías aquellos que se revelan a los sentidos y aquellos que se revelan al pensamiento (αἰσθητούς, νοητούς). Muy otro tono que este trabajo de eruditos tiene el viejo intento de establecer una trinidad suprema de Zeus, Atenea y Apolo, que Homero a menudo nombra juntos, pero no se llegó por esta vía a un culto supremo aparte, como en Roma para Júpiter, Juno y Minerva.[77]

Lo que suele llamarse la fe, entre los griegos tenía que ser necesariamente de tipo muy distinto que en los pueblos con teología y documentos sagrados, como una obligación literal de concebir lo divino así y no de otra manera. Entre los griegos se trata más bien de una visión; firme era la existencia de los dioses, pero su vida y milagros eran producto libre de un espíritu visionario, y por lo mismo que se sentía como en su casa dentro de ese mundo ideal, no podía perderse al seguir inventando sin embarazo alguno. Admitamos también, por adelantado, que convivió con dioses que estaban sometidos al Destino no menos que él, y no deseaban ser mejores que los hombres mismos, ni les reducían a la obediencia mediante una santidad que inhiere al dios de las religiones monoteístas.

Numerosas divergencias, no sólo en los hechos exteriores de la historia de los dioses, sino también en los motivos de su actuación y en su carácter, no producen la menor perturbación. Lo mismo da que los templos ofrezcan cada uno su versión, y sus leyendas cada Estado y cada rapsoda; nunca se produjo disputa por ello, como si hubiera regido la «vieja sentencia»: «que ésta sea tu opinión y ésta la mía».[78] Teniéndolo todo en

77. Preller, *Röm. Mythol.*, p. 58. Encontramos trinidades también entre los germanos y los eslavos.

78. Σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε. En Ateneo, IX, 4, tomado de Eueno. Paus., IX, 16, 4, con ocasión de las leyendas

cuenta, hay que admirar más bien el alto grado de unanimidad que alcanzó la teoría de los dioses, a pesar de sus orígenes tan diversos, y, para gloria de los griegos, esta coincidencia se producía en la línea de la belleza.

La interpretación de los mitos griegos por la ciencia moderna, principalmente a partir de Creuzer y de los prolegómenos de Otfried Müller, constituye un dominio especial, al que no somos llamados. Pero tal interpretación es muy difícil en un pueblo que, como el griego, ha preferido olvidar la significación primitiva de las figuras y de los hechos, cuyo simbolismo ha llegado a ser, o ha sido desde un principio, ingenuamente inconsciente, y que, además, ha recibido la influencia milenaria de un culto muy amigo de los sacrificios y la de un arte plástico de una riqueza infinita.

Los seres superiores al principio fueron (si es justa la idea corriente) objetos y fuerzas naturales, y de este tipo son aquellos que la religión griega posee en común con la vieja religión aria. A través de una sucesión de evoluciones, cobran figura teriohumana y, finalmente, figura humana y personalidad. Se forman así dos series: divinidades naturales, que, a pesar de su humanización en la conciencia popular, quedan adheridas de algún modo a su elemento: Gea, Helios, Selene, Eos y todas las divinidades de las aguas,[79] y aquellas otras que se hallan completamente desgajadas de su elemento original, en forma de personas libres. La mayoría se

acerca del fin de Alcmena: *διάφορα δὲ καὶ τά λοιπὰ ὡς τό πολὺ ἀλλήλοις λὲγουσιν "Ελληνες.*

79. El río Escamandro surge de sus remolinos como un hombre. *Il.*, XXI, 213. V. la enumeración de todas las categorías de dioses elementales en boca de Prometeo, Esqu., *Prom.*, 88 y s. El dios fluvial Asopo busca a su hija Egina, raptada por Zeus; llega a Corinto, y allí le entera Sísifo del raptor; pero Zeus le alcanza con el rayo y lo devuelve a sus aguas: Apolodoro, III, 12, 6.

hallan sobrecargadas de significaciones y relaciones cuya enredada madeja puede encubrir los verdaderos orígenes, mientras que se debía de conservar alguna conciencia de ellas en los cultos locales y secretos.

Además de este desarrollo gradual, se puede pensar en determinados saltos repentinos dentro de la religión; puede que la humanización de una divinidad haya realizado un gran progreso en un momento dado y en una comarca determinada, y que luego el temor de abandonar a un ser vengativo, convertido en prepotente, haya funcionado como una propaganda, y empezaran a surgir santuarios y altares del transformado dios, en las cercanías primero y luego por todas partes. Pronto, una segunda, una tercera divinidad, habría alcanzado, como en porfía, la misma altura. En esta tesitura, sus mitos —cualquiera que fuera su tenor primitivo— cobrarían humana apariencia: se hablaría en ellos de los padres de la divinidad en cuestión, de los celos terribles que quisieron impedir su nacimiento, de luchas y enemistades con otras divinidades, y de divinidades protectoras. Pero la expresión iba por caminos que apenas podemos seguir; a menudo son las vías de la asociación de ideas o, si queremos eludir esta palabra unilateral y precisa, la resonancia de las imágenes. Ya en este terreno nuestro entusiasmo adivinatorio tiene que habérselas con una época y unas generaciones que vivían y se movían desde largo en estas costas, antes que el epos hubiera involucrado todo esto en su poderosa rotación. El amanecer y la caza son una misma cosa, y Eos roba a Céfalo; las migraciones de la diosa lunar, por ejemplo, de Helena, son raptos; la diversidad de piedras nos advierte a un pueblo; los dulces dolores, supremas animaciones; de entre las nubes del cielo, las mayores y más poderosas son potencias demoníacas; los cúmulos se convierten en rebaños de vacas, corderos y cabras,

que pertenecen a los dioses, ilustraciones de un tiempo en que los rebaños constituían la principal riqueza; entre el toro y el río o el torrente, existe un enlace, que no se puede explicar tan sólo por el ímpetu y efervescencia,[80] las ondas del mar de Poseidón, por como se escapan y pueden llevar en sus lomos, se convierten en caballos, y luego los griegos los asociaron siempre; pero las olas que rompen en los acantilados sugieren la imagen de cabras saltando, y toda una serie de lugares dedicados a Poseidón llevan un nombre derivado de αἴξ, cabra.[81] También los animales consagrados a cada uno de los dioses, que más adelante serían guardados en el mismo templo, es posible que hubiesen llegado a esta vinculación por asociaciones de imágenes apenas adivinables para nosotros, en parte seguramente por cualidades que tendrían una relación directa con la naturaleza de la divinidad en cuestión; lo mismo podemos decir de las plantas. Claro es que todo esto quedará entreverado con la historia de la divinidad merced a mitos narrativos, con lo que el sentido primitivo se pondrá en claro o se hará totalmente incomprensible. En cuanto se trata de descubrir el ser verdadero de esos dioses, se acumulan tantas cosas, son tantas, sobre todo, las interpretaciones y reacciones con que fueron revestidos, que hasta los mismos dioses que con los poetas se nos presentan en un primer plano vivo, se hunden en un oscuro fondo. Los dioses elementales dicen claramente lo que son, pero el resto de los otros grandes dioses

80. Al revés en los modernos: *l'onda de' cavalli* (Manzoni). Los caballos que conducen a Poseidón no son —*Il.*, XIII, 23— todavía hipocampos, como en el arte posterior, sino caballos con cascos.

81. Preller, *Griech. Mythol.*, I, 253. Y como las ondas sueltas recuerdan por su flexión los cuernos, se sacrificaban toros a Poseidón. Eudocia Violar, c. 769.

algunos han cobrado tal multiformidad, que Zeus, Apolo, Atenea, Hermea, cada uno por sí, representa y provee a casi todo lo que a los hombres interesa.

En primer lugar, tenemos la remotísima dualidad de los seres divinos como protectores y como destructores. Este doble aspecto humano y terrible[82] lo poseen ya como dioses de la Naturaleza; pero como se irán acumulando en cada uno de esos dos aspectos rasgos de toda clase, su ser se hará cada vez más diverso. Apolo es el dios de la luz, pero al mismo tiempo el que envía las epidemias y la muerte repentina; mata con preferencia a la juventud desgraciada, como los hijos de Níobe y de Ifimedea;[83] Artemisa es protectora de los animales,[84] pero al mismo tiempo cazadora; Poseidón es el que sujeta la Tierra, pero al mismo tiempo el que la hace temblar con los terremotos. Además, la misma divinidad puede desarrollarse muy distintamente en estirpes más o menos emparentadas, más o menos retrasadas; también los cultos locales, con sus mitos, se hacían prevalecer y anhelaban la posesión en sus propios dominios de los lugares de nacimiento de los dioses. Aun con la mejor voluntad del mundo, es imposible contar todos los lugares que pretenden que Zeus ha nacido y ha sido criado en ellos.[85] Pero cultos locales de éstos eran cosa de todos los días, de fuerte raigambre y esmerado cuido. Y no tengamos en cuenta la influencia de los dioses, medio parientes, de los pueblos

82. Paus., x, 37, 4; ἀνθρώποις τοῦ δαίμονος ὁμοίως ἐπὶ ἔργῳ παντὶ καὶ ἀμείνω καί τὰ χείρω νέμοντος.

83. Paus., IX, 22, 5.

84. Por lo menos de algunos determinados θρέμματα, Plut., *De fluviis*, 21, 4.

85. Paus., VI, 33, 2. Seguramente son los rapsodas los que decidieron, por ejemplo, que prevaleciera una creencia muy fuerte acerca del nacimiento de Zeus en Creta y de Apolo en Delos.

vecinos, que también por su parte habían tenido que ceder al influjo griego; los reyes de Lidia, por ejemplo, creían reconocer en el Apolo délfico a su Sandón.[86]

Junto a todas las referencias a la vida humana sigue actuando la primitiva significación naturalista; el mismo Apolo, que en su estatua de Delos sostiene con la derecha el arco y con la izquierda las Carites con lira, flauta y siringa,[87] tenía como hijas a Eno, Espermo y Elais (vino, trigo, aceite). Pero, tomado en su conjunto, es un ejemplo muy ilustrativo de cómo podían desvanecerse viejas significaciones naturales de importancia merced al predominio de los factores no elementales en una figura divina.

Apenas si cabe dudar que él y su hermana Artemisa fueran en un principio el Sol y la Luna, pero su lugar ha sido ocupado por un Helios y por una Selene; también el padre de este Helios, Hiperión, así como su hijo Faetón, son dioses solares, y los mismos caballos del Sol (uno se llama igualmente Faetón y el otro Lampón) son dúplices del dios. Pero en otras concepciones también desaparece esta segunda personificación, y el Sol queda reducido a sus propios límites, a ser un recipiente de oro (χρυσοῦν δέπας) que los mejores dioses solares ocuparon para salvar el Océano y que luego abandonaron. Pero todo esto eran antiguallas apenas inteligibles junto al poder de Apolo en la vida humana, de la que él solo hubiera bastado para Señor. A él correspondía el triple patronato de la música, de la adivinación y de la medicina del cuerpo y del alma, y con ocasión de la primera atrajo a sí las Musas, que antes fueron cortejo de su propio padre Zeus; los rapsodas le enaltecieron sobremanera, por lo mismo que era un

86. V. tomo I, p. 409.
87. Plut., *De musica*, 14.

compañero. Se le fue juntando todo un haz casi inagotable de manifestaciones de poder. Con el tiempo su poder saludador pasó casi por completo a Asclepio, que fue considerado entonces hijo suyo, y con su cortejo (Higia, Panacea, Jasón, Telesforo o Evemerión) fue objeto de la devoción principal de los griegos posteriores, hasta que, en la época del Imperio, los asclepios se convirtieron en los santuarios más visitados.

También a propósito de Atenea se ha olvidado la divinidad natural, tan aparejada de atributos, por razón de su imperio sobre la vida de los hombres. Era una divinidad del claro éter, lo mismo que de la tempestad y del rayo; era la Luna, y la diosa de la siembra y de las plantaciones y del olivo. Pero sólo a través de las fiestas en su honor se ha podido adivinar a la diosa, por ejemplo, de la siembra, pues que se pone en relación el lavado de su gran túnica, el peplo, con el humedecido del tapiz de la siembra. El paso a su significación posterior se realiza como siempre en este mundo mitológico; representaciones de toda clase se adhieren unas a otras, o salen unas de otras, y siguen viviendo en una rica imaginería. De la diosa del rayo que blande la lanza sale la señora de la guerra y de la victoria; de las nubes tempestuosas, la Egis; de la diosa lunar —gracias a un simbolismo que se repite mucho—, la diosa del parto, y protectora de los niños (κουροτρόφος); de aquí, o de su condición de protectora de la cosecha, se da el gran paso a protectora del Estado, y entonces lleva el nombre de Polia, Poliuco; del cuidado de la defensa y de las armas pasará a patrocinar toda una serie de actividades e invenciones, empezando por la rueca y las labores artísticas de las mujeres, y terminando con la construcción de navíos, desde el primero que se atrevió con las ondas, el «Argo». Como inspiradora y hada bienhechora de Ulises, prototipo de todos

los helenos, alcanzó un grado de universalidad superior a cualquier otro dios. Finalmente, y lo mismo pasa con todos los dioses, su forma suprema la recibirá de las artes plásticas.

De forma parecida a ésta se iban cobijando cada vez más esferas de la vida bajo el amparo de una misma deidad, ya sea por vía de consecuencia, ya por la ligera asociación de imágenes. Y estas figuras que a veces nos parecen tan arbitrarias, cundieron intensamente y debieron de ser sentidas como congruentes, como naturales.

Hermes es el que aparece con significaciones de contenido especialmente divergente,[88] y ya Aristófanes se permite algunas bromas sobre el particular: el dios encarece sus servicios con una serie de habilidades, lo que comenta el descarado Carión: «¡Qué bueno es eso de llevar muchos nombres!»[89] En tiempos posteriores se tratará de entresacar el carácter principal, sobre el cual fundar una especialidad (τέχνη) y un patronato adecuado; si se trata de artes y habilidades, se cree que la deidad correspondiente las había aportado o prestado a los hombres.[90] Pero continuamente ocurre que un dios se mete en el terreno de otro, hasta que en la época de intensa disolución del paganismo el dios de los reproches, Momo, llega a perder la paciencia. «Cada cual —dice éste en su propuesta sobre un acuerdo entre los dioses[91]— se mantendrá en los límites de su especialidad: Atenea no curará más, Asclepio no pronosticará, y Apolo tendrá que decidirse entre ser adivino, rap-

88. Preller trata de derivar la mayoría de ellos, de una manera demasiado directa, de la significación primera de Hermes como dios de la lluvia.
89. Aristóf., *Plut.*, II, 64. En Luciano, *Deor. dial.*, 24, el mismo Hermes se queja de sus numerosos cargos.
90. Liban., *Artemis*, p. 231.
91. Luciano, *Deorum concil.*, 16.

soda con cítara o médico». También ocurre que algunos atributos especialísimos son alterados por raras excepciones; así, Hera, que patrocina noblemente los matrimonios, una vez al año pasa por doncella,[92] mientras que la virgen Atenea disfruta en Élida culto de «madre Atenea».[93]

Hay que tener siempre presente que este proceso de divinas acumulaciones ha sido a la vez poético y religioso. Ya la forma primitiva de los dioses y de sus mitos fue en el pueblo un resultado de esos dos movimientos; continuaron luego los rapsodas hasta la máxima plenitud y belleza. Algunas veces parece que la fantasía poética quiere atraer a sus exclusivos dominios una figura divina. Afrodíta, que posee un viejo culto que va desde Pafos hasta la Eryx sicílica, con numerosas significaciones especiales y un lugar destacado en las teogonías más antiguas y en muchos viejos mitos, se convierte más tarde en una figura juguete de la fantasía, a partir del momento en que se desarrolla su relación con Eros, quien pasa las más de las veces, pero no siempre, por hijo suyo. Éste se nos presenta ya en Hesíodo en un doble sentido:[94] primero, como una de las potencias más primitivas, como hijo del Caos, como «el espíritu viviente, el principio de toda procreación y crecimiento», según tratan de explicar los modernos,[95] y, por otra parte, con Himero (el anhelo), forma en el séquito de Afrodita. Se convierte en una figura ideal, que si conserva su aire juvenil, cobra caracteres terri-

92. Paus., II, 38, 2.
93. Paus., V, 3, 3.
94. *Teog.*, 12, v, 201. Las antigüedades referentes a Eros, detalladamente, en Paus., IX, 27, 1 y s.
95. Según una concepción que procede de la Antigüedad tardía, como todo el Cosmos, cuando éste era todavía bello, amable y juvenil. Eudocia Violar, c. 354.
96. Sóf., *Ant.*, 379. "Ερως ἀνίκατε μάχαν, etc.

bles en el auténtico Anacreonte, en Sófocles;[96] en el *Hipólito* de Eurípides hay una porfía entre aquél y Afrodita, pero es la madre la que queda victoriosa; ella es la dueña del dardo, y Eros sólo lo dispara;[97] el coro[98] describe después el poder de Eros sobre la Naturaleza y sobre la vida humana, pero concluye, sin embargo, dirigiéndose a Afrodita: τῶνδε μόνα κρατύνεις (tú sola eres señora de todo esto). No obstante, la ironía no tarda en asomar en unos epigramas platónicos[99] en los que Afrodita amenaza a las Musas con armar contra ellas el niñito — ahora excesivamente rejuvenecido —, y lo hace también en el autor cómico Aristofón, según el cual los dioses han cortado las alas al travieso aguafiestas y le han lanzado a la Tierra. Se van formando así toda una serie de movidas escenas que se desarrollan entre un muchachete obstinado y una madre condescendiente y a menudo perpleja, lo mismo entre los bucólicos (Bion y Mosco) que en el epos alejandrino.[100] Acaso procedente de las artes plásticas surge todo un enjambre de Erotas,[101] pero también se dan muchas Afroditas,[102] como en la religión egipcia muchas Hathor y en la romana muchas Venus. En el seudo-Anacreonte se sigue puliendo el tipo de este diminuto y afable Eros. Hacía tiempo que había sido olvidado aquel Eros con el

97. *Hipólito,* 533. Otras muestras del carácter terrible de la madre, 554, 562.

98. *Ibídem,* 1269. La recriminadora sorpresa de que Eros no disfrute de culto alguno, a pesar de su tremendo poder, en el canto anterior, 537. V. los famosos paralelos en Platón, *Sympos.,* p. 177 a, 189 c.

99. Bergk, *Antholo. lyr.,* p. 112.

100. Apolonio de Rodas, III, 93 y s., esp. 129.

101. Simónides los conocía ya, *Fragm.,* 23, en Bergk. *Anth. lyr.,* p. 441. En Filóstrato son considerados, *Imagg.,* I, 6, como hijos de las Ninfas.

102. Estrabón, IX, p. 438: ἡ θεὸς γὰρ οὐμία. V. Eudocia Violar, c. 355.

que el auténtico Anacreonte tuvo que luchar a puñadas.[103]

Junto a las grandes divinidades, que gozaban de un rico culto, los seres demoníacos naturales reunían también toda una serie de referencias. Por ejemplo, sobre Glauco poseemos desde la Antigüedad una conjunción de todas las variantes.[104] Se le localiza con preferencia en las costas beocias de Antedón, donde era conocido como hábil pescador y buzo, hasta que un buen día comió de la col de los dioses (sembrada por Cronos en tiempos); a consecuencia de ello, y por voluntad de Zeus, se lo llevó el mar en un día de tempestad, y desde entonces se vino apareciendo como demonio adivino. Pero no sólo la costa beocia, sino todas las costas hasta Sicilia repetían su nombre y le atribuían toda una serie de árboles genealógicos; según el sesgo de la fábula, es identificado con el dios marino Melicertes o se convierte en su amante; otras veces se le considera como el amado del viejo Nereo, deidad marina, adivino; acaso no sea más que la trasmutación juvenil de él o de Proteo.[105] Pero surge también en el mito grande; se enamora de Ariadna de Naxos, y Dionisos le amarra con unos sarmientos; aparece en las costas del Etna, en la cueva de Escila, a la que trata de ganar con regalos; acompaña a los argonautas como timonel y se hunde en el mar, o los acompaña como demonio adivino, visible tan sólo para Jasón; en Delos habita con las Nereidas y revela el porvenir a quien se lo pregunta; Apolo debió de aprender de él el arte de la adivinación. Los marinos creyeron oírle y verle hasta mucho después, y él

103. *Fragm.*, 63, en Bergk.
104. Aten., VII, 47, 48. Interpretación evemerística en *Palephat*, 28. V. también Paus., IX, 22, 6.
105. Milchhöfer, *Anfänge der Kunst*, p. 84 y Anm.

les hablaba de sus amoríos, por ejemplo, con la bella hija de un buzo de Sicione.

Junto a este demonio marino, de todos modos de segunda fila, aparece el dios de todo el mundo marino, Poseidón, con las más discordantes significaciones. La mera coincidencia de las imágenes de las olas y de los caballos[106] que «galopan y a la vez sostienen» es absolutamente insuficiente para explicar la conversión del poderoso señor de las ondas, sobre las que se creía descansaba la Tierra, en Poseidón Hipio, y habrá que entregarse acaso a la incontinencia del doble sentido. En primer lugar, Poseidón no es ninguna divinidad puramente griega, por lo mismo que el Talasa rompe en otras costas que las helénicas, por ejemplo, en la costa líbica, y es posible que su sombría figura conserve rasgos que no se puedan explicar solamente por la fantasía. Ya una vez Rea había engañado a su esposo Cronos, devorador de niños, ofreciéndole en lugar del niño Poseidón un potrillo;[107] pero luego resultará que Poseidón es a veces el caballo mismo, y en esta forma monta la yegua, que es Deméter, que parirá el caballo mágico Arión,[108] para no meternos ya con los caballos creados o engendrados por el dios, o sacados de la tierra o de la roca. Con esto se convierte en el patrono de toda la población caballeresca, y de los nobles con sus carreras; pero también se lanzan al agua en su honor caballos «adornados con riendas»,[109] sacrificios costosos, sin duda, que imponen el miedo y el terror, y a los que

106. Que Preller hace valer todavía: *Griech. Mythol.*, I, 367.

107. Paus., VIII, 8, 2.

108. Paus., VIII, 25, 4 y s. De otro enlace de Poseidón con Deméter nació Despoina, la misteriosa hermanastra y paralela de Cora. *Ibíd.*, VIII, 42, 2; su santuario principal, en VIII, 37, 1 y s.

109. Paus., VIII, 7, 2. V. *Ilíada*, XXI, 132.

no sigue ninguna francachela, pues no se comería caballo y, por tanto, no podían servir para hecatombes populares. Es natural que el gran señor de los mares dispusiera de santuarios a lo largo de la costa, especialmente en los promontorios, y que se convirtiese en el patrono de las poblaciones costeras y de sus federaciones, y que gentes venidas del mar, piratas que se convertían en dueños del lugar, se llamaran hijos de Poseidón. Más difícil resulta explicar cómo se convirtió en dios de los ríos y de los manantiales (κρηνοῦχος), etcétera, pues desde siempre habían pasado éstos por deidades particulares, y ya se nos hace completamente incomprensible como señor de una pequeña península, el Peloponeso, consagrada a él como morada (οἰκητήριον), y en la que brillaba su culto, hasta la más recóndita Arcadia, con esplendor superior al de cualquier otra deidad.[110] Su vinculación a la raza de Cronos, su participación triunviral en el mando del mundo y la magnífica descripción de su morada submarina, de su carro y de su séquito es cosa del epos. Pero, en conjunto, el enemigo irreconciliable de Ulises continúa siendo un ogro gigantesco; nada tenía que ofrecer (si se exceptúa la pesca), y se podía dar uno por satisfecho si no hacía alguna de las suyas; a él se debían todas las galernas y naufragios, y además los terremotos, en un país como Grecia tan favorecido en este aspecto, pues el sostenedor de la Tierra era, a la vez, causante de sus temblores, y allí donde parecía que se había hendido una montaña rocosa, como en tiempos de Tales de Peneo, se reconocía la obra de Poseidón.[111]

Frente a esta multiplicidad de significaciones de los seres divinos y demoníacos, con sus actividades desbor-

110. Diodoro, xv, 49.
111. Heródoto, vii, 129.

dantes, los griegos posteriores han creído reconocer los gérmenes más arcaicos al identificar en los orígenes algunos de los dioses, y las modernas concepciones han confirmado a veces esta versión. Prometeo y Hefesto[112] fueron una misma cosa; como dioses solares primitivos consideraban, no sólo a Apolo y a Helios, sino también a Perseo y, en cierto sentido, a Heracles; por último, Plutarco[113] nos descubre una identidad primitiva entre Apolo y Dionisos, con el que turnaba, según las estaciones del año, en el señorío de Delfos. En algún otro[114] se identifica a Dionisos con el mismo Zeus. Podemos recoger todavía un pasaje de Plutarco[115] según el cual Apolo y Ares, Leto y Hera, Artemisa e Ilicia, serían idénticos. Como diosas lunares, además de Artemisa y Selene, tendríamos toda una serie de personajes míticos: Helena, Circe, Medea, Auge, Pasífae, Atalanta, Ifigenia, etc. Sólo como transiciones se han podido separar de la antigua Gea Hestia, Temis, Rea, Deméter y también Pandora; es, en el fondo, la vieja madre Tierra. ¿Y qué pensar de aquel Zenoposeidón que, según Ateneo, disponía de un santuario en Caria?[116]

Nada tiene de extraño que con estas fuertes oscilaciones en la concepción, con la ausencia de toda doctrina fija y con la porfía entre los diversos dioses para asumir patronatos importantes, cuando llegaba una ocasión grave, el heleno tratara de asegurarse la ayuda de una divinidad determinada mediante un claro apodo que

112. Homero, *Hymn.*, XX; v. Preller, *Griech. Mythol.*, I, 62. Acaso originariamente Prometeo y Asclepio sean uno (véase Paus., X, 4, 3).
113. *De Ei apud Delphos*, c. 3. V. Preller, I, 440. También Macrob, *Saturn.*, I, 18, nos ofrece algunos vestigios sorprendentes.
114. Aristid. Rhetor., *Or.*, IV, en Dindorf, I, p. 49.
115. *De Daedalis apud Plataeas.*
116. V. Preller, *Griech. Mythol.*, I, 361.

añadía en sus impetraciones. Los templos y altares consagrados a los dioses con el nuevo apelativo eran fruto de algún voto o expresión general de agradecimiento. Esta es, por lo menos, una de las fuentes de estos ἐπικλήσις (apodos),[117] y vamos a tratar de ellos en unos cuantos ejemplos.

No se trata de esos apelativos honrosos y duraderos con que se nos presentan los dioses en los poetas, y puede tener razón en muchos casos Luciano[118] cuando dice que la elección depende de las exigencias del metro. Otros apelativos se refieren a ciertos emplazamientos, sobre todo, del templo o del altar del dios, «en el agua», «en el promontorio», «en el ágora», «en el jardín», etcétera, para diferenciarlos de otros santuarios de la misma divinidad en la misma ciudad; pues Esparta, por ejemplo, poseía no menos de seis templos dedicados a Artemisa. En las famosas canteras de mármol de Caristos, en Eubea, había un templo de Apolo Marmarino.[119] Existen también advocaciones locales que hacen pensar que el culto había sido traído de fuera (ἀφίδρυσις), algo así como los templos dedicados a Nuestra Señora de Loreto en el mundo católico. Así se adoraba en muchos lugares una Deméter de Eleusis; en Élida, una Atenea Cidonia (traída de Creta); en Mileto, Teos, etc., un Poseidón helicónico, que debe su

117. Según Dióg. Laerc., II, 5, 27, existía un culto de un tal Sócrates de Cos: ἐπικλήσεις θεῶν. Otra breve indicación de este género, pero más tardía, la vemos en Westermann, *Mythographi*, p. 355.

118. *Timón*, 1.

119. Estrabón, X, p. 446; VIII, p. 343, en el sudoeste del Peloponeso, el templo de Poseidón Samio, así llamado por una desaparecida ciudad cercana, Samos. Otros ejemplos de denominaciones locales: por ejemplo, Paus., III, 22, 2; VI, 21, 4; VI, 22, 5; los dos últimos, por el nombre de ríos próximos.

nombre a Helice, en el corazón de Corinto; en Beocia existía un templo de Apolo, el Delión, cuyo culto había sido trasladado de Delos;[120] no lejos de Coronea, en Beocia, el templo de Atenea Itonia recordaba la patria primitiva, en Tesalia, de su población, y se trajo también el nombre de un río.[121]

Asimismo podía el nombre hacer referencia a una forma especial de la imagen venerada. La Artemisa Ortia se llamaba así por su aspecto de pilar; Dionisos se nombraba en Trezena Melanego porque su imagen se hallaba vestida con una negra piel de cabra; el Asclepio Agnita se llamaba así por la tela que llevaba la estatua (ἄγνος, *vitex*).[122] Otras veces sirve el nombre para recordar un mito especial; el templo de Afrodita Ninfea fue fundado por Teseo cuando liberó a Helena; Atenea Apaturia debía su nombre a un sueño engañoso que le transmitió Etra; el templo de Afrodita espiando, en el estadio de Trezena, señalaba el lugar desde donde Fedra estuvo contemplando los ejercicios gimnásticos de Hipólito. En advocaciones como Apolo Delfinio, Apolo Liceo, Palas Tritogenia, etc., se esconden

120. Estrabón, IX, p. 403; V, p. 435. Todavía más tarde, después de las guerras mitridáticas, el Apolo Epidelio en los dominios de Esparta. Pausanias, III, 23, 2.

121. Estrabón, IX, p. 411. Un ejemplo similar, la Hera Farigea, IX, p. 426. En Patras (Pausan., VII, 21, 2), en un barrio sagrado, había tres estatuas de Dionisos que llevaban los nombres de otras ciudades aqueas; en la fiesta principal del dios eran trasladadas al templo de Dionisos Esimneta (presidente, juez de campo). Algo parecido, en Sicione: Paus., II, 7, 6. ¿Es que en esa ceremonia se producía momentáneamente la identificación de las diversas concepciones del dios, o no era sino una visita en homenaje, como ocurría en la Edad Media con las reliquias? Los relicarios más ricos de toda Aquitania rindieron esta visita a la cabeza de San Juan Bautista, recién descubierta en Angeriácum, 1020. Adhemar, III, 56, en Pertz, *Scripit.*, IV.

122. Asclepio Demeneto, *Paus.*, IV, 21, 4.

concepciones antiquísimas de las que ni la misma devoción griega tenía opinión segura; hubo también apelativos cuyo sentido se discutió después. Algunos intentos de averiguaciones etimológicas aislados como, por ejemplo, el que se llevó a efecto con Dionisos Psilax,[123] defraudaron totalmente.

No obstante, muchas de estas advocaciones están pensadas muy en serio; los templos y altares que los lucían estaban destinados a congraciar el dios particularmente con una ciudad, con una estirpe, con una corporación o con una familia, obligarle a una cierta ayuda, y muchas de esas fundaciones debieron de llevarse a cabo en momentos de peligro. Con el culto de Apolo Pátroos toda la raza jónica se ponía bajo el amparo especial del magnífico dios y patriarca; Apolo Arquegetes pudo ser el patrono en la fundación de una ciudad; Atinea Polia, o Promacos, protegía a Atenas con estas advocaciones de muy diferente manera que sin ellas; hubo también templos dedicados a «conservadores» o «conservadores» divinos (σωτῆρες, σώτειραι), con la mención de dioses del Olimpo o sin ella, y podemos suponer que en estos lugares se concentra la más fuerte devoción del lugar. Como dios auxiliador, en general, recibía culto especial Apolo con las advocaciones de Acesio, Alexícaro, y, en caso de epidemia, Apolo Epicurio. Para el éxito en las batallas fue venerado como Boedromio, y en Esparta, su hermana como Artemisa Hegemaca. En Tebas se levantaba un templo de Dionisos Lisio como libertador de prisioneros, como San Leonardo en la Edad Media. En la vida cotidiana, el nacimiento y crianza de un niño debió de dar origen a fervorosas ofrendas a Artemisa Loquia, a Afrodita Curotrofos; la salud y la curación se

123. Paus., III, 19, 6.

pedían de Higia y también de Atenea Higia. En el Estínfalo había tres viejos santuarios de la protectora de la vida femenina, Hera, como virgen, como mujer, como viuda. También para los demás casos serios de la vida cotidiana hubo un patronato de los dioses especializados, que se conseguía añadiendo su designación al nombre del dios, y así, los pastores adoraban a un Apolo Nomio; los cazadores, a una Artemisa Agrotera; los navegantes, a una Afrodita Euploia, etc. Y tratándose de cuestiones morales, se traía a colación a los dioses con advocaciones adecuadas, y de este tipo fueron, al principio, toda una serie de cultos de Zeus: Zeus Horcio (protector de juramentos), Catarsio (purificador de culpas), Miliquio (reparador), etc. Afrodita[124] fue venerada, entre otras cosas, como orientadora de la simpatía (Epistrofia); Atenea, como protectora de los consejos y resoluciones (Mecanita), para no citar otros muchos ejemplos. Para los fervientes rezos de los concursantes en el Hipódromo de Olimpia, y en el mismo lugar donde se daba suelta a los caballos, había altares de Zeus, de Hera, de Ares, de Atenea, todos ellos bajo la advocación de Hipio o Hipia. Si se creía que el haberse librado de una calamidad se debía a un dios, o se podía esperar de él ese socorro,[125] se daba expresión a ello en el nombre adjuntado, y de esta suerte debieron de tener origen cultos fervientes. Poseidón poseía en Trezena un santuario como Fitalmio,[126] para que el agua del mar (ἄλμη) que cayera sobre los campos no destruyese las plantas. Otras veces se trata de extirpar insectos dañinos; así había un Heracles y un Apolo contra la langosta, un

124. Si prescindimos de los tres cultos famosos de Afrodita Urania, Pandemos y Apostrofia en Tebas: Paus., IX, 16, 2.

125. Estrabón, XIII, p. 613.

126. Paus., II, 32, 7.

Heracles bueno contra la filoxera, un Zeus contra los mosquitos, un Apolo para las ratas.[127] Además de estas denominaciones fijas, en relación casi siempre con algún santuario, tenemos otras que representan la invocación dirigida a la divinidad — esté donde esté — para una ocasión determinada. El pescador que no piensa más que en su pesca, exclama: «¡Poseidón pescador!»,[128] y cosas parecidas se debían de oír mil veces al día. Pero los apelativos más enaltecedores son aquellos que Heródoto (I, 44) pone en boca de Creso después de la desgraciada muerte de su hijo: «¡Zeus purificador!» (porque Creso mismo había purificado a Adresto, que había de matar a su hijo, de una mancha anterior de sangre), «¡Zeus del hogar!» «¡Zeus de la camaradería!» (porque el futuro asesino fue recibido en el hogar y ofrecido al hijo como compañero de caza). Cada una de estas tres advocaciones resulta un reproche para Zeus, por el escaso honor que había rendido a tales títulos. Finalmente, no extraña en un pueblo como el griego que un fundador de santuarios adscriba a la divinidad del mismo un título que halague su vanidad personal. Temístocles irritó a la gente dedicando un templo a Artemisa, a la que tituló Aristóbula, «del mejor consejo», pues que había dado a la Polis propia lo mismo que a los helenos, el mejor consejo.[129]

Ocurrió en ocasiones que, con el transcurso del tiempo, se olvidó el nombre para conservar sólo el apodo. En platea no se sabía seguro[130] si la Eucleia, de la que había un templo, era una Artemisa Eucleia;

127. Esminteo, en el que el ratón era más bien un símbolo de la peste; la estatua en el templo lo representaba pisoteando al ratón.
128. Πόσειδον ἀγρεῦ. — Luciano, *Piscator*, 47.
129. Plut., *Temíst.*, 22.
130. Plut., *Aristid.*, 20.

en la Academia de Atenas[131] había un distrito consagrado a Artemisa con estatuas de Ariste y Caliste en madera, y Pausanias, por un recuerdo de Safo, sospecha si no se tratará de advocaciones de la diosa.

Junto a toda esta diversidad infinita en que se prodiga y disgrega local y realmente la fuerza de dioses y demonios, los poetas, principalmente, son los que crean el centro luminoso, el Olimpo.[132] Las grandes fuerzas elementales de antaño que aquí se reúnen, no forman un sistema de la Naturaleza, sino, ya humanizadas, una Polis, y la primitiva significación naturalista se delata tan sólo en los intentos de rebelión contra Zeus y en su defensa.[133] Podemos pasar por alto el esquema constitucional de este estado, con su augusto Consejo de dioses, y con la Asamblea más amplia, a la que son invitados también dioses fluviales y ninfas, pero no el discurso revolucionario de Poseidón,[134] al que tendremos que recurrir asimismo más tarde: «Nosotros somos tres hermanos, los tres hijos que Rea dio a Cronos: Zeus, yo y Hades, rey de los Infiernos. Todo fue dividido en tres partes y cada uno recibió su dignidad. A mí me tocó en suerte — porque echaron a suertes como más tarde los Heráclidas con el Peloponeso — habitar para siempre el sombrío mar; a Hades, las tinieblas vaporosas; Zeus,

131. Paus., I, 29, 2. Sobre si la Eurínome de Figalia era o no una Artemisa, v. VIII, 41, 4.

132. La característica constante del Olimpo, como corresponde a la vida dichosa de los dioses, es, como se sabe, el buen tiempo y la luz clara, y no estar expuesto a terremotos, *ασφαλὲς ἕδος καὶ ἀσάλευτον.*

133. V. *Il.*, I, 397; VIII, 5 y s., y las interpretaciones modernas. La misma Atenea, que ha conspirado con Hera y los demás para encadenar a Zeus, sabe (Esquilo, *Eum.*, 827) dónde están las llaves del aposento en que se halla el rayo.

134. *Il.*, XV, 185 y s.

recibió el ancho cielo en el éter y en las nubes; pero la Tierra y el Olimpo son para todos, y Zeus, por muy poderoso que sea, tendrá que contentarse de buen grado con su tercera parte; con palabras, ¡que amenace a sus hijos e hijas!» El señorío de la Tierra, que pertenecía a todos los dioses juntos, llevaba aparejado el señorío sobre la vida humana; pero, como veremos, en los extremos más importantes también se les escapaba para caer en manos del Destino.

El Olimpo, que no es, en el fondo, sino una construcción relativamente tardía, no abarca, ni con mucho, todo el mundo de los dioses, aun prescindiendo de los dioses subterráneos. No sólo Dionisos, que ya es casi un dios y una religión separada, sino antiguas compañeras de los dioses máximos, como Hécate, Dione, Némesis, etc., se hunden en un oscuro trasfondo,[135] acaso porque los rapsodas, que tenían tanto poder en esto de la prevalencia de los dioses, no se acordaban de ellas (o si lo hacían, era en un sentido más bien abstracto, como en el caso de Némesis). Existe también un número considerable de seres divinos con nombres la mayoría adjetivos y con personalidad totalmente incierta, si bien gozando del mayor prestigio en las localidades de su culto, lo que se pone de manifiesto porque en ellas son los dioses del juramento. Algunos de estos nombres serían de esos títulos (ἐπικλήσις) a que nos referimos, habiéndose perdido sus nombres principales o sustantivos, y, de este modo, explica, a veces, la misma Antigüedad estos casos; pero los datos que nos ofrecen Estrabón, Diodoro, Pausanias, etc., nos señalan otra huella, a saber, la intencionada ocultación del nombre

135. Sin embargo, Hécate, en Egina, por ejemplo, gozaba todavía en época avanzada (Paus., II, 30, 2) la precedencia de todos los dioses y consagraciones desde antiguos tiempos.

de los dioses,[136] por extraña que nos parezca esta explicación. Podemos imaginar una situación primitiva de la Polis en la que se proclama a una deidad como protectora de la ciudad; su verdadero nombre se mantiene en el misterio, y se hace circular un seudonombre, creyendo así sustraerlo a las influencias de fuera, de los enemigos. Una autoridad y un sacerdote del templo en cuestión guardarían el secreto tradicionalmente, como es el caso en muchas ceremonias secretas,[137] mientras el pueblo se conformaba, lleno de veneración, con esta ignorancia. Pero, dado el reducido número de los que estaban en el secreto, pudo éste perderse, o poco a poco, o repentinamente en el caso de una violenta crisis política o de una epidemia, no quedando al dios sino el nombre dado en apariencia. Es inútil que preguntemos quién podría ser Sosípolis,[138] de Olimpia y Élida, Epidotes de Mantinea, la Eurínome de Figalia, los «puros» de *Palanteo, Megistoe* en la *Bulis focense, los «muchachos* reales» en Anfinsa, la Partenos en Budastos de Caria, Adranos en el Adranos de Sicilia. En la Despoina venerada en Arcadia se reconoce hoy a Persefona, pero no sabemos quién fue[139] la diosa de la curación, Hemitea, cuyo templo en Carbatos de Caria se hallaba repleto de

136. V. Euríp., *Frag. Phaeth.* τὰ σιγῶντ' ὀνόματα τῶν θεῶν, sólo con ocasión de la identidad de Helios y Apolo; acaso se refiere a la derivación de este nombre de ἀπόλλυμι.

137. En Tebas, sólo los hiparcos en activo sabían del sepulcro de Dirce: Plut., *De genio Socratis*, 5. Como el cargo era sólo anual, el número de iniciados resultaba regulado; al tomar posesión el recién nombrado, el saliente le mostraba en la noche el sepulcro y sacrificaba, después de lo cual se dispersaban en dirección contraria.

138. Paus., VI, 20, 2 y s., con una leyenda sobre los orígenes muy particular; en VIII, 66, 3, dice que con el Ἀγαθὸς θεός, que tenía un templo en Arcadia, se alude a Zeus, porque los dioses nos regalan el bien y Zeus es el dios supremo.

139. A pesar de Diodoro, V, 62 y s.

ofrendas, y el cual, sin celadores ni muros protectores, fue respetado por las personas y hasta por los piratas. Los esfuerzos adivinatorios que en tales casos se podían producir, nos los da a entender Plutarco,[140] a propósito de Pasífae, que poseía en la Talames lacónica un antiguo e importante culto y oráculo para los sueños.[141]

De todos modos, la creencia oficial reconocía la existencia de dioses desconocidos, pues no se había extinguido el viejo polidemonismo que suponía por doquier seres invisibles. Véase [142] cómo se describe una de las ceremonias con las que Epiménides consiguió en el año 596 (a. de C.) la reparación expiatoria de Atenas y en primer lugar, que cesara la peste: «Cogió un cordero negro y otro blanco y los llevó al areópago; les dio suelta allí para que caminaran a donde quisieran, y dio orden a los acompañantes para que sacrificaran al dios correspondiente (τῷ προσήκοντι θεῷ) en el lugar donde los animalitos se tendieran, y así pasó la calamidad. Por esta razón se encuentran en los demos altares sin nombre, en conmemoración de la expiación aquella.» Vemos, pues, que allí donde un animal, en determinadas circunstancias, se tiende,[143] puede habitar o hacerse sentir un dios que no se conoce. Uno de estos altares puede haber tropezado el apóstol con la inscripción: «Al dios desconocido».[144] Innumerables veces encontramos en la vida griega que cuando se siente algún efecto inexplicable, se piensa en un θεῖον, en algo

140. Plut., *Agis*, 9. — *Cleón*, 7.
141. Los Ἀποτρόπαιοι θεοί, «a los que se les tributa todo lo que los griegos creen necesario para precaver los males», y en todas partes, en el templo de Atenea de Sicione, disfrutaban de un culto fijo, y acaso también de estatuas. Pausanias, II, 11, 2.
142. Diόg. Laercio, I, 10, 3.
143. Comp. la vaca de Cadmo: Apolodoro, III, 4, 1.
144. *Acta apostol.*, XVII, 23.

divino. Los altares de «dioses desconocidos», en el Píreo,[145] han podido ser loados por los navegantes que no tenían ninguna confianza en los dioses conocidos, en casos de tempestad.

Sólo muy someramente podemos referirnos a la gran patrulla de seres demoníacos que antes solían ser señalados como seres semidivinos. Son muy oscuros por su origen y naturaleza; se trata, en parte, de seres plurales innominados, o seres colectivos; en parte alcanzan una personalidad clara; muchos no atraen la atención del hombre más que como «genios» fabulosos, mientras otros gozan de un culto completo. En la vida real, apenas si se tropieza con ellos como seres visibles; la poesía y el arte les han colocado fácilmente en las cercanías de aquellos dioses más próximos a ellos por su naturaleza, pero considerarlos, en conjunto, dioses servidores o de séquito (θεοὶ πρόπολοι)[146] era una concepción a todas luces insuficiente, que no se acomodaba en modo alguno a muchos e importantes de entre ellos. Los dioses mayores, con su fácil vida (ῥεῖα ζώοντες), no requieren, en Homero, una gran servidumbre — bastan Hebe, Ganímedes, Iris —, que abandonan a Ormuz y Arimán con aquel enorme acompañamiento de demonios. En el Olimpo, la vida es muy sencilla. La misma Leto coge el arco de las espaldas de su magnífico hijo y lo cuelga en el clavo de oro del pilar donde está sentado su padre Zeus.[147] Preparando el viaje, Hebe trae

145. Paus., I, 1, 4.
146. Acerca de la superpoblación del Olimpo con estos seres, v. la graciosa acusación de Momo en *Deor. concil,* de Luciano, 2 y s.; comp. 14. Estrabón nos dice —x, p. 471— que los πρόπολοι son también dioses. Expresión frecuente de incorporación al cortejo de los grandes dioses es el cargo de ayo, de ama, τροφεύς, τροφός, que suelen atribuir a estos seres.
147. Hom., *Hymn. Apoll.,* 7.

las ruedas y Hera engancha los caballos; los dioses conducen sus carros, no necesitan cocheros; a la vuelta, las Horas desenjaezan los caballos, los atan en pesebres ambrosíacos y apoyan los carros contra las paredes luminosas; Poseidón mismo desengancha los caballos a Zeus, a su llegada; levanta el carro por la vara y luego lo cubre; las Horas abren y cierran las puertas de las nubes.[148] También resulta que los dioses, aun en sus apariciones más importantes, se presentan con acompañamiento, y buscamos en vano a los dioses del séquito que la mitología les atribuye, si hacemos excepción de los dioses marinos que acompañan a Poseidón, Tetis, etcétera, y los seres que rodean a Dionisos.

De esa vieja época del polidemonismo[149] sobreviven seres colectivos, espíritus naturales, elementales en número plural, fijo o limitado; pero no tomemos esas designaciones demasiado a la letra. Entramos en tratos con ellos especialmente en la forma madura que les da el arte, sobre todo el cortejo con que figura Dionisos, que es, sin embargo, más joven que ellos; pero la investigación moderna nos retrotrae a un mundo de demonios en el que, por ejemplo, los Sátiros y los Silenos no se han desgajado todavía de los Centauros; donde las nubes tempestuosas se prefiguran de Harpías y a la vez de Erinias. Algunos de estos elementos son peculiares a algunas regiones, como es el caso en los Telquines y los Dactilos ideicos que forman parte de las cosmogonías de Rodas y Creta, mientras los demás surgen por todas partes. Lo mismo que los dioses, estos seres, al modo de nuestros enanos, gnomos, geniecillos, etc., ofrecerían, a veces, un aspecto bonachón y servicial, y otras un

148. *Il.*, v, 722 y s., 749; VIII, 382, 393, 433, 440.
149. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst.*, p. 77 y s., 88 y nota.

aspecto inquietante, hasta terrible, y serían temidos como los trasgos y señalados con sus nombres propios.[150] Del supuesto poema homérico sobre el taller de alfarería entresacamos cinco de esos seres peligrosos para los vasos, y cuatro podemos significarlos así: el rompedor, el meterruidos, el que impide apagar los fuegos[151] y el que desbarata las formas de barro que no han entrado todavía en el horno (¿Omodamos?). Pero, en general, tendremos que renunciar a averiguaciones acerca del origen y fundamento de esos espíritus naturales, porque en las noticias que de ellos poseemos vienen ya muy mezclados con los seres divinos que se fueron cuajando entretanto. Los Curetes, por ejemplo, han podido ser al principio cosa muy distinta que asistentes de Zeus y acompañantes de Rea-Cibeles, y el mismo Estrabón confiesa[152] la gran inseguridad teológica que reina sobre esos seres, como ocurre también con los Coribantes, Dactilos, Telquines y Cabiros, y a él le debemos las únicas noticias detalladas y conexas sobre el particular. Unas veces predominan la espatadanza y el barullo festivo; otras, el espíritu inventivo y el trabajo de los metales; otras, la hechicería, aun con ayuda de bebedizos. Todavía en tiempos de Plutarco una de las jaculatorias provechosas en caso de apuro era recitar los nombres de los Dactilos ideicos,[153] que se

150. De los silfos alemanes conocemos, por lo menos, un número de nombres, sobre todo de los cabecillas, a cuya muerte se llamaba a duelo. Comp. el trozo, tan sorprendente, en Sepp, *Altbayrischer Sagenschatz*, p. 595 y s.

151. O como se quiera explicar el "Ἄσβεστος. En Paus., I, 42, 1, se pueden entender los θεοί Προδομεῖς, a los que ofrece sacrificios Alcatos cuando comienza la construcción de la Acrópolis de Megara, como trasgos que se quiere congraciar de antemano.

152. Estrabón, X, p. 466 y s., esp. 474. Comp. Ferecides, en Eudocia Violar, 254.

153. Plut., *De profect. in virt.*, c. 15.

solía aprender de memoria para cuando llegara el caso. Los Cabiros de Lemnos son diablillos de las fraguas, con martillo, yunque y tenazas, y hay que distinguirlos (con Welcker) de las poderosas y misteriosas divinidades del mismo nombre que tenían su sede en Samotracia. Los seres que luego figurarán en el cortejo de Dionisos parecen, como hemos dicho, haberse desprendido de una forma primitiva; ahora es cuando los Sátiros[154] y los Centauros se convierten en espíritus de los bosques y de las montañas; los Silenos, en demonios atormentadores; cada vez se nutren con mitos propios, y hasta reciben nombres singulares; así, entre los Centauros, Euritión, Folo, Neso y el famoso Quirón.[155] Además salió de ellos una mezcla de hombre y animal que adquiría categoría de poderoso dios, que sólo en las artes plásticas aparece como acompañante de Dionisos, y debe de ser mucho más antiguo que éste: Pan. Probablemente, los pueblos pastores de Grecia no se dejaron arrebatar ni embellecer este dios, pues mucho después seguían creyendo en su proximidad.[156] Los espíritus femeninos de ríos y fuentes, y de los bosques, las Ninfas,[157] amadas por los mortales y por los inmortales, sirvientes de dioses jóvenes, hay que cargarlos a la cuenta casi exclusiva de la poesía y del arte; éstos nos han transmitido todo un cúmulo de amables visiones, empezando con ese canto a la vida de las Ninfas silvestres,[158] vida que penden de la de las encinas y altos pi-

154. Acerca de cuyo verdadero ser trata de informarse Paus., sin éxito, entre mucha gente. Paus., I, 23, 6.

155. En los vasos encontramos a veces los Sátiros con sus propios nombres. Una colección de nombres de centauros, en Diodor., IV, 12. Cuatro nombres de Ninfas, con ocasión de una fuente sagrada: Paus., VI, 22, 4.

156. V. tomo I, p. 54, 59 y s.

157. Enumeración de nombres propios de Ninfas, en parte muy significativos: Paus., VIII, 31, 2; 38, 3; 47, 2.

158. Hom. *Hymn. Ven.*, 258 y s.

nos.[159] Pero también a través de estas figuras graciosas se anuncia el aspecto terrible de la Naturaleza elemental, pues que ésta, al hombre que se le acerca le mata precozmente, le transmuta o le rapta; esto es, que acoge de nuevo al individuo en su regazo totalizador. La fantasía griega se ha recreado desde un principio con los seres marinos y los prodigios del mar, que acaso vendrían a formar el séquito de Poseidón cuando éste se convierte, de una manera definitiva, en uno de los tres señores del Universo. La teogonía se muestra incansable en el reparto de nombres aun a figuras que ninguna otra señal de individuación ofrecen, y resulta un gracioso exceso poeticofilológico de los griegos el que nos nombra a todas las Nereidas y Oceánidas, la mayoría con bellos y significativos nombres. Antiguas e importantes son las personificaciones de los inventos, que gozan a menudo de un culto solemne.[160]

Las deidades con significación espiritual y anímica no han salido de ese pandemónico fondo oscuro, sino que deben su origen a la sensibilidad, y en parte a la reflexión de los griegos. Se adscriben de una manera natural al cortejo de los grandes dioses, pero libremente, y con frecuencia no a uno solo. En la frontera de los seres elementales están las Horas, cuyos diferentes nombres significan, en parte, florecimiento y fructificación; en parte, cualidades morales (legalidad, derecho, paz), es decir, las bendiciones del año y el or-

159. También el destino de las Sirenas era vivir mientras no tropezaran con alguien que resistiese a sus cantos. Cuando Ulises pasó de largo se hundieron en lo profundo: Higinio, *Tab.*, 141. Que las Sirenas formaron en el cortejo de Hera, como las Musas en el de Zeus, se trasluce en Paus., IX, 34, 2. Él mismo deduce que los Silenos son mortales, pues existen sepulcros de Silenos.

160. Eliano, *Var. hist.*, XII, 61. — V. la repugnancia de Herodoto por estos cultos de lo elemental: VII, 178, 189, 191.

den sobre la Tierra; ya hemos mencionado su papel en el Olimpo. También antiquísimas, y, sin embargo, creación de un pueblo de espiritual altura, son las Carites,[161] genios del encanto seductor que transfiguran la misma vida de los dioses poderosos y que acompañan, no sólo a Zeus, a Afrodita, a Dionisos, sino también a Hera y a Apolo como dios de la música, a Atenea y a Hermes. Claramente tienen que ver con las Musas,[162] hijas de Zeus y Mnemosina (memoria), diosas del canto solemne, figuras que bastarían por sí solas para que los demás pueblos tuvieran que envidiar el espíritu de los griegos. Las Musas tuvieron necesariamente que surgir coincidiendo con un favor poderoso del canto.

Entre las demás deidades acompañantes, nos encontramos con una servidumbre propiamente tal; por ejemplo, la diosa del parto se convierte en criada o hija de la gran diosa del matrimonio, Hera;[163] además, de una sola Ilicia se hacen varias, que encarnan la función de servir en seres colectivos, específicos. Otros seres de éstos, por el contrario, como su mismo nombre indica, son adjuntados a los grandes dioses como cualidades y predicados, como virtudes suyas, como ampliación de

161. Trata expresamente del número de ellas en diversos lugares y en diferentes poetas Paus., IX, 35. Según Estrabón (IX, p. 414), un viejo rey de Orcómenos que fundó el santuario local dedicado a las Carites, quiso aludir a la riqueza y al poder, y acaso fue ésta la ingenua concepción arcaica. Estrabón sigue hablando del sentimiento *Charis* (gracias) en el doble sentido del que da y del que recibe.

162. Acerca del número y nombre de las Musas y personas adjuntas, v. Pausanias, IX, 29, y Diodoro, IV, 5 y 7; según éstos, elevan a los hombres τοῖς ἐκ τῆς παιδείας ἀγαθοῖς. La enumeración completa más antigua, en Hesíodo: *Teogonía*, 76 y siguientes. V. también Eudocia Violar, 655.

163. Puede ser que una diosa del parto haya poseído, no sólo en la religión griega, sino en todo el politeísmo, una existencia completamente independiente.

ellos,[164] todo con la ayuda de un idioma y de una fantasía popular que poseen desde un principio, en el más alto grado, el poder, no sólo de abstraer, sino de ver plásticamente las figuras abstractas. El concepto de servidor, πρόπολος, debió de ser bastante vaporoso y apenas capaz de ser fijado teológicamente; tenemos que orientarnos por la figura de un servidor poderoso[165] para darnos cuenta del sentido sublime que podía cobijar aquel nombre. Electra, mirando al sepulcro de su padre, le recrimina no haber sucumbido ante Troya: «Entonces brillarías en el infierno y serías un amigo entre otros valientes amigos caídos, un rey sublime, un propolos de los dioses infernales, poderosos en esa región». Las diosas del destino (Moiras), que unas veces se ha pretendido adscribir a Zeus y otras a Apolo, no forman cortejo de ninguna divinidad y están por encima de todas.

* * *

Todavía el mundo de dioses de los griegos ha sido completado con la ayuda de esa facultad de abstracción. Dejemos a un lado la cuestión de cómo han podido el lenguaje y la imaginación de los griegos crear un mundo de seres abstractos, y, sobre todo, cómo la poesía y el arte prestaron a muchos de ellos una poderosa personalidad; consideremos tan sólo aquellos que alcanzaron categoría y culto de dioses. No sabemos si otros pueblos antiguos han poseído también una facultad similar de abstraer, y, más adelante, la necesidad de divinizar lo general.

164. Así, por ejemplo, Jasón y Panacea, de Asclepio. Algunos corresponden a las artes plásticas: Ampelo como compañero de Dionisos, Ciato como acompañante de Eneo, viejo dios del vino.
165. Esquil., *Coéf.*, 355.

Entre los griegos no hacía falta para ello sino que a un ser semejante se le atribuyera un poder duradero. Hesíodo nos lo dice claramente;[166] con ocasión de la *Fama*, de la conversación que anda entre los hombres: «se mantiene largo tiempo y llegará a divinidad». Puede ser que éste y otros ejemplos pertenezcan al dominio exclusivo de la poesía, pero había un cierto número de seres abstractos que poseían altares de verdad, en los que se sacrificaba, por lo menos en algunas ciudades. Los dioses del Olimpo y los otros gozaban de sus patronatos específicos, pero, a la vez, de una significación múltiple, y ocurría que se creían reconocer en determinadas situaciones o momentos de la vida como si especialmente actuara algo divino, y no se sabía a qué divinidad conocida atribuirlo; el mundo de los dioses, con toda su enorme amplitud, se revelaba como incompleto en los momentos en que más necesidad se sentía de él. Una abstracción suministraba la noticia requerida; no significaba otra cosa de lo que su nombre decía, pero de una manera clara y segura; recibía un culto de acción de gracias, impetrando benevolencia perdurable, o un culto medroso, impetrando el olvido. Más a menudo tendremos el culto con carácter doble, pues que no se está seguro de agotar todo el concepto con una sola palabra, y lo que importa es la seguridad.

Las divinidades del derecho han disfrutado de culto público — en Atenas —: Temis, Díke, Eunomía; las de las buenas costumbres y la templanza: Aidos, Eleos; la de la paz: Irene; la de la persuasión: Pito, en sentido doble, en lo que afecta a la asamblea popular y a la vida privada.[167] Después de los asesinatos de los partidarios

166. *Los trabajos y los días*, 761.
167. En Sicione existía un culto de Pito, de base mítica, en tiempo de Pausanias, II, 7, 7.

de Cilón, los atenienses erigieron altares a la «violencia» y a la «falta de escrúpulos». En Corinto había un santuario impenetrable de la «coacción» y de la «violencia», y un corsario macedónico adoptaría luego la costumbre de erigir allí donde llegaba altares a la «incredulidad» y a lo «desalmado». Más a menudo ocurría que un oráculo ordenaba un culto semejante en determinada ocasión: en Corinto, el culto del «horror» (Δεῖμα); en Esparta, el del «terror», el de la «muerte», el de la «risa».[168]

En Olimpia, escenario de los más violentos altibajos emocionales, el «momento propicio» (Καιρός) poseía un altar a la entrada del estadio. Timoleón, después de su victoria sobre los tiranos de Sicilia, erigió un templo a la Autonomía, y en su conciencia el sentido de esta figura debió de oscilar entre la «casualidad» y el «impulso interno».

El hecho de que también los romanos dedicaran un culto formal y templos a seres abstractos, pudiera ser instructivo para nosotros en el estudio de la religión griega, por lo que afecta a la cuestión de su antigüedad. ¿Es que acaso la facultad de formar abstracciones y adorarlas ha pertenecido ya a los pueblos italogrecos antes de separarse? De los ejemplos[169] que nos vienen de Roma, varios corresponden a una época relativamente temprana, en la que no cabe hablar todavía del influjo del espíritu griego, más maduro, que más tarde nos explicaría tantas cosas, y precisamente estos ejemplos revisten extraordinaria seriedad. El templo del «pavor y de la palidez» *(Pavor et Pallor)* fue consagrado por el rey Tulio Hostilio en un gravísimo peligro de guerra; el de Bellona, por un cónsul en medio de la

168. Plut., *Cleón.*, 9.
169. Preller, *Räm. Mythol.*, sección x, cap. 4.

batalla con los etruscos; el de la Concordia, al dominar Camilo graves revueltas internas; el de *Honor et Virtus,* en las terribles guerras púnicas, por el gran Marco Claudio Marcelo.[170] No se puede negar que semejantes fundaciones dedicadas a seres abstractos debieron de ser fáciles para el genio prosaico de los romanos, y tampoco que hubo muchos de esos templos, aunque con una devoción bastante moderada. Todavía Vespasiano consagraría uno de los templos más soberbios de Roma al más vacuo de esos seres, Pax, en un momento en que todo el pueblo romano participó cordialmente en el acto: después de las terribles guerras imperiales que siguieron a la muerte de Nerón.

Consideradas estas figuras de dioses supremos, nos toca examinar ahora otra figura de difícil interpretación: el *demonio* en sentido especial. Se han juntado una religión abandonada por entero a sí misma, una libertad infinita de lenguaje y una intervención caprichosa de la filosofía para hacernos particularmente difícil el estudio del objeto. Disipemos el último inconveniente: la invención filosófica, especialmente platónica, de una categoría de demonios como una jerarquía especial junto a los dioses y a los héroes, la cual nunca llegó a ser creencia popular; sobre estos demonios, como clase, cargarán en lo sucesivo buenas gentes, como, por ejemplo, el interlocutor en el ensayo de Plutarco *De la disminución de los oráculos,*[171] todo lo que el mito refiere de malo sobre los dioses. El uso idiomático poseía, por su parte, dos viejos precedentes del tiempo de Homero y Hesíodo: demonio significaba dios, en general, pero tam-

170. A los que pusieron dificultades los sacerdotes por la dualidad de dioses en un templo.
171. La fuente principal de las opiniones clásicas sobre los demonios.

bién se refería a todo aquel cúmulo de fuerzas espirituales que vigilan la vida humana, y pudo ser que este polidemonismo adquiriera en su proceso de fragmentación y disolución las formas más diferentes, hasta llegar al culto inquietante de un solo ser objetivamente designado. Cuando los espartanos quieren desviar de sí la cólera del «Zeus de los suplicantes», como consecuencia del asesinato de Pausanias, instituyen[172] el culto de un «demonio Epidotes», al que se proclama «aplacador». Pero la interpretación del demonio como dios tomó un aspecto especialísimo: cuando se quería mentar, no a un dios determinado, sino a todas las potencias superiores sin distinción alguna, se decía: «los dioses», o «la divinidad» (οἱ θεοί, ὁ θεός, το θεῖον), pero de preferencia «el demonio» (ὁ δαίμων). Y no debe extrañarnos que esto ocurriera más fácilmente en aquellos casos en que se creía poder atribuir a la divinidad algo desfavorable, un enloquecimiento criminal del hombre, una influencia satánica;[173] acaso fuera menos intimidante esta manera, que llamar a un determinado dios por su nombre. En las sombrías explicaciones de Teognis (v. 401), el «demonio», que lleva a los pechos generosos al error y al crimen, no es otro que la propia divinidad. Pero también tenemos que en las conversaciones corrientes el demonio se rebaja a una mera designación del destino, de la fatalidad, en sentido peyorativo sobre todo, y hasta del simple azar, como ocurre entre los romanos con el sentido de la palabra *genius, geneii,* que se vulgariza hasta el extremo.[174]

Todavía más: la palabra «demonio» recibe otras significaciones muy especiales, aunque no se hallen bien

172. Paus., III, 17, 8.
173. Colección de ejemplos de Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie,* p. 55 y s.
174. Preller, *Röm. Mythol.,* p. 65 y s.

determinadas y recortadas teológica y sicológicamente. De todo el hacer de un hombre, o del de toda su casa, puede surgir un ser que cobra personalidad y poder objetivos, y de este tipo es el terrible demonio Alastor. Clitemnestra habla claramente en el *Agamenón* de Esquilo (esp. 1475, 1500 y s.) de esa maldición hereditaria, que va prosperando dentro de una familia, que fuerza a los hombres, y de las calamidades que acarrea. En el fondo forman parte de este grupo las Erinias, ya que son también personificaciones de actos perpetrados. A veces, el destino fatal de un hombre, su irremisible ocaso, puede espesarse y cuajar en fantasma, como, por ejemplo, el famoso demonio que se le aparecía a Bruto —pues sin reparo podemos sacar a relucir, junto a los ejemplos griegos, el de los romanos educados a la griega—.

También una enfermedad que «priva sobre un hombre» puede llevar ese nombre de demonio, ya en Homero;[175] pero sobre todo la perturbación del espíritu. El Ayax de Sófocles habla de su locura como si se tratara de su demonio, y cree que él es quien le inspira sus desaliñados discursos.[176] El hombre de opinión corriente, cuyo portavoz es muy a menudo el coro de la tragedia, se explica un vaticinio espantoso por la intervención repentina de un demonio; así, en Esquilo,[177] la profética Casandra exclama: «¿Qué demonio, irrumpiendo violento, te inspira el canto dolorido de tu muerte cercana?» Una concepción posterior, probablemente venida de Oriente, es la del poseso[178] por un demonio venido de fuera, que puede ser expulsado. En el caso del tan famoso demonio de Sócrates no sa-

175. *Odisea*, v, 396.
176. Sófocles, *Ayax*, 242, 453.
177. Esquilo, *Agamenón*, 1174.
178. δαιμονιζόμενοι, Plut., *De fluviis*, 16, 2.

bemos si se trata de uno venido de fuera o de uno que lleva dentro; no era sino una voz premonitoria, que no pasaba de ser un «presentimiento individual de la ventaja o riesgo de ciertas acciones» (Zeller). Claramente fuera del ámbito de los hombres están esos demonios de que habla Diotima;[179] a ellos incumbe la mediación entre hombres y dioses, y aportan a los primeros las instrucciones de los segundos, que no pueden ser sino buenas y morales. Pero se trata de ejemplares únicos, pertenecientes al círculo de un filósofo peculiarísimo, que nos llevarían muy lejos de la fe griega popular, que es de lo que aquí se trata. Ésta pudo conservar vivos algunos restos de las creencias implicadas en *Los trabajos y los días,*[180] y Plutarco nos habla[181] todavía de demonios que circulan en gran número de un lado para otro (περιπολεῖν) como sancionadores de fechorías, y especialmente de la arrogancia. Pero nos cuenta[182] también de otra vieja creencia, según la cual demonios malévolos y envidiosos perturban y corrompen a hombres excelentes. Y explica el propósito de tales demonios, que es el de impedir que esas personas excelentes reciban, luego de su muerte, en gracia a su limpia conducta, una suerte mejor que la suya de demonios; pero en este caso Plutarco se inspira en alguna opinión de su época tardía.

Con ocasión de los héroes veremos el trasiego que puede tener lugar entre demonios, héroes y fantasmas. En la época de Adriano[183] se nos cuenta de demonios

179. Platón, *Sympos.*, p. 202 e. Sabido es la extensión que adquiere luego entre los neoplatónicos esta creencia en los demonios.

180. Especialmente, v. 122, los hombres que rigen la vida en la Tierra como seres protectores, en la primera edad del mundo, la de oro.

181. Plut., *De defectu oraculo*, 13.

182. Plut., *Dion.*, 2.

183. Eliano, *Histor. anim.*, x, 32.

que acompañan, seguramente invisibles, al peregrino por la calle y lo guían. No podemos apreciar en qué medida estos seres se podrían confundir con los espíritus naturales citados.

Más interés tendría para nosotros la referencia circunstanciada sobre el dominio personal del individuo; pero volvemos a encontrarnos en una región donde todas las imágenes vacilan y todas las explicaciones son discutibles, y nos vemos abandonados a la simple presunción. Ni tan siquiera la cuestión principal, si es que hay que imaginarse al demonio como separado del ser espiritual y anímico del individuo, está resuelta, y un ejemplo notable, si bien de época tardía, habla en favor de la identidad de los dos. Lo único seguro es que no se trata de un postulado personal, como con el demonio de Sócrates, sino de una extendida creencia de los griegos, que, la verdad, nos ha sido transmitida sólo fragmentariamente.

Según ella, el hombre estaría acompañado, a lo largo de su vida, por un demonio invisible para él, pero que puede hacerse visible a los demás. En el duelo entre Melanto y Xanto,[184] la figura juvenil (φάσμα ἀγένειον) que aparece junto a uno de los luchadores, y que es vista sólo por el contrario, hay que considerarla, sin duda alguna, como el demonio del otro. Cuando se dice que el hombre se halla acompañado de un buen demonio y de un demonio malo, es que se ha mezclado una opinión eticofilosófica; la creencia auténtica no conoce sino una sola clase de demonios. Una bella variante de origen filosófico, y seguramente pitagórico, es

184. Conón, *Narrat.*, 39. El demonio de un fallecido se le aparece al padre de éste, Plut., *Consol. ad Apollon*, 14, y también se le aparece la misma figura en la conjuración en un *psicomanteón*.

aquella según la cual dos hombres nobles, maestro y discípulo, poseen el mismo demonio.[185]

«El gran sentido de Zeus maneja a los demonios de hombres de valía», nos dice Píndaro,[186] que es con quien debíamos haber comenzado. Pero la interpretación moderna nos explica que aquí se alude a un genio individual de cada hombre, que representa a la vez su destino personal. Más transparente se nos aparece cuando, en Sófocles,[187] Teseo invoca solemnemente a su propio demonio como testigo de su promesa a Edipo (junto al dios de los juramentos, que todo lo oye); seguramente se trata de un compañero superior en su existencia. También en Eurípides,[188] cuando Teseo rechaza que le acompañe Adrasto, con su ser y destino tan turbios, en la marcha contra Tebas, y quiere salir a campaña con su propio demonio; éste hay que interpretarlo como un espíritu protector superior. Pero para el común sentir es natural que el demonio se fuera haciendo cada vez más un αγαθοδαιμον, un ángel de la guarda, a fin de cuentas, que Menandro nos presenta noblemente:[189] «Desde su nacimiento, a cada uno le acompaña un buen mistagogo de su vida». Pero mientras que en este caso parece que lo mejor de uno mismo, la conciencia, crece hasta convertirse en el compañero invisible, sigue manteniéndose otra creencia más neutral, según la cual el demonio del gran hombre es gran-

185. Plut., *De genio Socr.*, 16 (el discípulo): χρῷτο ταὐτῷ δαίμονι πρὸς τὸν β-ιον. Por lo demás, según la doctrina pitagórica, el alma recibe en cada renacimiento un nuevo demonio.

186. Píndaro, *Pyth.*, *v*, al final; v. Preller, *Griech. Mythol.*, 336, nota.

187. Sóf., *Edipo en Colona*, 1766.

188. Euríp., *Suppl.*, 592. Aquí entonaría también el Ἱερὸς δαίμων, al que Timoleón consagra su propia casa en Siracusa. Plut., *Tim.*, 36.

189. Citado por Amiano Marcelino, XXI, 14, 4.

de también, y el demonio del abocado al fracaso es ruin y apocado.

El demonio poderoso que acompaña a Julio César durante su vida se les aparece como vengador a todos los asesinos;[190] después tenemos el caso de Antonio,[191] a quien su vaticinador le aconseja que se aleje lo más que pueda de Octavio, pues que su demonio teme al demonio de éste y se halla de buen temple solo, es decir, lejos del demonio de Octavio, mientras que en sus proximidades se apocha y achica. Aunque el vaticinador fuera un mago egipcio, puede ser muy bien que se trate de una creencia griega un poco singular.

En la época romana ya avanzada, poseemos acerca de la veneración de Marco Aurelio por su demonio las noticias más detalladas.[192] Aquí el demonio no es sino lo interior de cada uno (νοῦς καὶ λόγος), pero que ha sido otorgado por Zeus como partícula suya (ἀποσπασμα) para que sirva de guía a los hombres; una imagen divina siempre presente, que hay que mantener propicia, a la que el hombre servirá en paz y concierto, pura y sin ofensa, sin otras imágenes que la enturbien; toda la voluntad, toda la pasión del hombre tiene que someterse a ese demonio, y toda nuestra suerte aceptada como de su misma procedencia, y él será quien sobreviva después de la muerte. Su contemporáneo neoplatónico, Apuleyo, distingue[193] en este ser dos sentidos: demonio se llama al *animus* del individuo; pero también existe otra especie muy superior, que jamás se somete a los límites de una personalidad terrena; son testigos de por vida y protectores invisibles de todo

190. Plut., *César,* 69.
191. Plut., *Ant.*, 33.
192. Marco Aur., Σἰς ἑαυτόν II, 13, 17; III, 3, 4, 6, 12, 16; V, 10, 27; VIII, 45; XII, 3. Sobre esto, v. Apéndice II.
193. En su escrito *De deo Socratis.*

hombre adornado de las más brillantes cualidades. Un ser de éstos ha sido el demonio de Sócrates, del que se nos habla circunstancialmente. Además, Apuleyo reconoce la existencia de otros demonios, o, cuando menos, la creencia en ellos: este nombre llevan los fallecidos, y los que fueron buenos en vida serán genios protectores de la casa; los malos, fantasmas. También nos cuenta de aquellas potencias mediadoras, conocidas con el nombre de demonios, que actúan como tales entre los dioses y los hombres, no inmortales como aquéllos, apasionados como éstos, semicorpóreos, semipesados, que moran y se mueven por los aires, y de los que los poetas habían creado dioses conocidos.

No tardó mucho hasta que, en la misma escuela neoplatónica, la conjuración de demonios y de otros seres extrahumanos se convirtió en una práctica nada rara.

* * *

Sólo en algunos momentos podemos presumir cómo nacían los mitos, cómo de las figuras de los dioses han ido surgiendo sus historias — con ellos o después de ellos —. Para poder caminar seguros debiéramos conocer mejor el origen de cada figura y ser capaces, además, de aquellas combinaciones ensoñadas como el pueblo griego en su juventud. Que la tradición corre esencialmente a través de los rapsodas, se nos revela en el hecho de que se verifica en el sentido de la belleza, único modo accesible al pueblo. No faltan, es verdad, los rasgos terribles y rudos, pero sigue siendo aún excepción, por ejemplo, ese nacimiento de Atenea de la cabeza de Júpiter, que todavía hoy se interpreta de tan diversas maneras. Cuando perduran mitos odiosos, son sentidos como antiquísimos, o reconocidos como algo extranjero; así, por ejemplo, la historia de Atis y

Agdestis.[194] ¿Cuántos viejos mitos espantosos no se habrán extinguido, o conservado todo lo más, en los cultos místicos? Es obvio pensar que todo relato, descripción o fabulación se iría desviando cada vez más de la figura original de un dios, de un mito, cuanto más épicamente bello y humano sonara. Sobre todo, se aplica lo dicho a aquellos mitos que componían el gran ciclo helénico y tenían que ser ampliamente inteligibles, mientras que los mitos locales, que crecen paralelamente con generosidad, conservan los viejos rasgos terribles y excesivos, como podemos darnos cuenta leyendo a Pausanias. En lo sucesivo, el arte plástico haría todo lo posible para desorientarnos totalmente en lo que se refiere a las primitivas significaciones; nos ha prestado el servicio enorme de haber dado cuerpo visible a la concepción dominante de una divinidad (o de unas pocas) con la máxima idealidad; pues ¿qué sería de nosotros si no dispusiéramos más que de las fabulaciones de Homero? Pero no da vida sino a uno o a pocos tipos de una deidad, ni adecuada expresión sino a una sola significación suya, que será más bien derivada que no la original. Pero nuestra figuración al ver moverse a los dioses dentro de sus mitos está impregnada de estas formas de arte plástico.

Algo habremos conseguido si nos damos cuenta de los límites naturales impuestos a nuestra interpretación de los mitos. Desde siempre ha sido claro que los viejos mitos algo quieren decir, que no se trata de una desconcertada fluctuación de fantasías caprichosas; las dificultades empiezan cuando queremos representarnos el origen simultáneo y la convivencia de la cosa y de su imagen, su primitiva intrincación. Todas las expresiones habituales, como sentido, significación, etc., fra-

194. Paus., VII, 17, 5.

casan como gastadas herramientas. Y cuanto mayor es nuestro empeño de precisión, tanto más cierto es que nos perdemos.

Los mitos astrales, por ejemplo, pueden ser eso que se llama transparente, y cuando Jacinto es muerto por el disco de Apolo, se da a entender bastante claramente el proceso natural de la muerte de la primavera, de la marchitez de la vegetación primaveral por causa del disco solar del pleno verano. La generación de razas y de pueblos por los dioses fluviales simboliza la fuerza vivificadora y nutricia de los ríos; el río es el ser más viejo y más vivo de todo el valle. Con Hefesto se nos transfigura el fuego desde su calidad elemental (en el hogar o en el volcán) hasta producir las máximas creaciones del arte. En las divinidades luminosas los rayos se convierten en flechas; las hijas de Leto, en divinidades de la muerte. Artemisa, en cazadora. Pan es el pastor de cabras mismo, con su siringa y su danza, etc. Pero junto a estas ilustradoras explicaciones bulle todo un mar de suposiciones discutibles tan pronto como pretendemos explicar con cierta seguridad los relatos antropomórficos de los dioses, que nacen, procrean, luchan, etc., echando mano de fenómenos elementales, meteóricos, telúricos, y su correlación causal. Y un rasgo claro que pudiéramos encontrar, no explica más que un sentido de una divinidad, que acaso no sea el primitivo, sino otro accidental, ocurriendo que esa figura haya sido, en realidad, predominantemente otra cosa. Figuras arcaicas, inciertas después, pueden recibir con el tiempo una significación postiza, como ocurre con las palabras extranjeras, que acaban por recibir en el idioma huésped una etimología indígena.

Los griegos, en su época fuerte, no tratan de interpretar sus mitos, sino de ampararlos, magnificarlos, aumentarlos; a lo largo de los siglos debieron de nacer

de continuo mitos nuevos en esta o aquella ciudad, en torno a este o aquel otro templo, mitos que completaban e ilustraban los tradicionales y que pronto habrían sido defendidos con el mismo ardor que los antiguos; fueron prenda, después, como todo lo demás, de sacristanes y cicerones, pero no son ellos los que los inventaron.

Llega el período en que los filósofos, enemigos y competidores del mito, inventan los suyos. Platón, sobre todo en *El banquete*, da la primera muestra, y tendrá imitadores demasiado celosos que crearán mitos abruptos, por ejemplo, Plutarco y Dión Crisóstomo; éste trasluce, mediante su expresión μῦθον ἐκπονεῖν, el esfuerzo que le cuesta[195] «elaborar un mito». Su contenido suele ser doctrinal, y una época que se atrevía a esto, no podría resistir a la tentación de interpretar los viejos mitos en el mismo sentido. Se hace general la opinión cuyo eco encontramos en las palabras de Pausanias cuando nos dice que los griegos habían depositado sabiduría en sus mitos.[196]

Se ofrecían dos caminos: la explicación alegórica y la racionalista. La primera consiste en concebir los dioses abstractamente, como fuerzas elementales o morales;[197] el dios y su mito se convierten en la envoltura consciente de un pensamiento que, preexistiendo al mito y coexistiendo con él, sobrevivirá también. Pero se evidencia la imposibilidad de tal suceso en cuanto tratamos de imaginárnoslo concretamente: «una pequeña

195. Dión Crisóstomo, *Orat*, v, 1.
196. Σοφίαν τινά, Paus., VIII, 8, 2, un pasaje sorprendente, mirado en su conjunto.
197. No vamos a entretenernos en lo lejos que fue la especulación órfica por esta vía. La arbitrariedad y fealdad de sus figuras alegóricas y de sus relatos eran el polo opuesto del mito nacido en la entraña popular.

minoría de espíritus superiores habría dado una forma accesible para el vulgo a un conocimiento que sólo ellos alcanzaban, y el vulgo habría tomado la cáscara por la nuez, y satisfecho así su afán de fe» (Friedländer). Muy importante es la alegoría en los tiempos literarios, imprescindible en el arte antiguo y en todo el que le sigue; pero no hay manera de que nos sirva en la interpretación de lo primario. Este método encontró en seguida muchos favoritos, especialmente entre los romanos,[198] y ya en la Antigüedad se explicó a Homero en alegoría moral; se le atribuía un gran sentido ético o físico para prevenirse contra la objeción de inmoralidad de sus divinas historias.[199] ¡Qué aires de modernidad respira la explicación de Cronos como el curso y desarrollo del tiempo y del espacio, o de Hermes como principio de movimiento del Universo (*mundi velocior sensus* en Amiano Marcelino)! También Perseo es, cuando menos, el rápido movimiento de los cielos, y Heracles nada menos que el *logos* del mundo, por el cual «la Naturaleza tiene solidez y fortaleza». Atenea, según Artemidoro (v, 18), es la inteligencia (φρόνησις).[200]

198. Cicerón, *De nat. deor.*, II, 25-27. Que la dignificación física preexiste en el mito, v. especialmente Estrabón, x, p. 474. Comp. el escrito de Cornutus sobre la naturaleza de los dioses.

199. V. Bähr, en la *Realenciclopädie* de Pauly, III, p. 1441 y siguientes. Ariosto fue editado en seguida de su muerte, con interpretaciones alegóricas para lectores, en parte, ducados en el sentido alegórico, en parte, que encontraban agradable la pantalla moralizante. Para Homero, v. el anónimo *De Ulixis erroribus*, en Westermann, *Mythogr.*, p. 329.

200. De la época bizantina, el breve e instructivo anónimo: Ἀλληγορίαι ὀνομάτων θεῶν en Westerm., *Mythogr.*, p. 327, sobre la triple significación de los dioses: la pragmática (esto es, histórica o evemerística), la psíquica (es decir, ética) y la elemental, además de una plural (πλεοναχῶς) significación de Zeus como planeta, como sol, como cielo, etc.; hasta como decreto del destino. Fulgencio, en su *Mythologyae* (principios del s. VII), alegoriza todo lo posible con

Tardíamente surgían explicaciones tales como la de considerarlos planetas o metales; por ejemplo, si Hefesto aherroja a Ares y a Afrodita es porque sólo el fuego moldea el hierro y el bronce.

La interpretación racionalista trata de ver en los dioses y en sus mitos hombres[201] que fueron y sus vidas, ampliando este criterio a los mitos heroicos; también lo monstruoso es transferido en ella al mundo corriente humano y animal; los grandes y sólidos motivos de los viejos tiempos son sustituidos por la moral o, por lo menos, por acciones sensatas y aun egoístas.

Ya Hecáteo había rebajado al Cancerbero bicéfalo a la categoría de una serpiente venenosa que llevaba el nombre de «perro del Hades» y moraba en el promontorio de Ténaro,[202] y Heródoto es ya lo bastante ilustrado para suponer que la paloma dodonea no es tal paloma, sino una sacerdotisa (II, 55, 57), y para dudar si sería verdad que Heracles hubiese destrozado por sí solo en Egipto columnas de miles de hombres (II, 45). Pero quien dio prestigio a la manera racionalista con un libro[203] muy detallado y que gozó de popularidad fue un autor de la época que sigue inmediatamente a Alejandro, Evémero, cuyo nombre quedó vinculado para siempre a esa tendencia. Evémero forma en ese grupo de viajeros imaginarios, que explicaban a los griegos de entonces el Oriente recién descubierto, comenzando su relato con la estancia en una isla, Pancaya, muy lejos, en el mar de la Italia. En

ayuda de la etimología, pero se permite de vez en cuando escapadas eveméricas. Atenea, en su trato con Ulises, en Apuleyo, es considerada casi como su *prudentia*; *De deo Socratis*, p. 245, ed. Bifont.

201. Diodor., III, 64: «Todos decretan complacidos la inmortalidad, por grandes beneficios recibidos».

202. Paus., III, 25, 4.

203. Los fragmentos en Mullach, *Fragm. philos. Braec.*, vol. II.

ella, en medio de un pueblo piadoso, que honraba magníficamente a sus dioses, se levantaba sobre una escarpada altura el templo de Zeus Trifileo, erigido durante el gobierno del propio Zeus, cuando vivía todavía y reinaba sobre todo el mundo; en él se encontraba una columna de oro que llevaba sumariamente inscritos en caracteres pancaicos los hechos de Urano, Cronos y Zeus; en esta columna pudo leer Evémero que el primer rey fue Urano, un hombre bondadoso, benefactor y astrónomo, etc., y podríamos renunciar sin pena a todo el resto[204] si el autor no hubiera dejado tras sí una huella tan profunda. Gentes bienintencionadas trataban de suavizar aquí y allí algunos mitos (τὸ μυθῶδες παραμυθούμενοι)[205] someter a cura al mito «enfermo» (το τοῦ μύθου τοσοῦν εχθεραπεύοντες);[206] pero hubo quien siguió las huellas de Evémero con toda seriedad. Ennio lo traduce al latín, y entre otros autores posteriores importantes, Diodoro de Sicilia se manifiesta resueltamente evemerista;[207] Estrabón lo es ya mucho menos; Pausanias, a ratos, entreverando su fe literal; Plutarco, según las fuentes de que disponga. Y Paléfato, en su obra *Sobre cosas increíbles,* nos ofrece exclusivamente explicaciones evemerísticas de los mitos resultando un insoportable racionalista que comienza todos sus relatos míticos con la prevención de su inve-

204. Que Evémero se despena sobre todo por los nacimientos, patrias y enterramientos de los dioses, se ve en Arnob., *Adv. gentes,* VIII. De seguro, tomado directamente de Evémero en Eudocia Violar, c. 414 y s.: Zeus muere a los ciento veinte años, luego de haber cedido a Hermes el reino del Oeste; siguen más detalles sobre su enterramiento en Creta.

205. Plut., *Mulier. virtt.,* c. 9.

206. Eudocia Violar, c. 52.

207. V. en los fragmentos del libro VI la ilustración clara de que los dioses han sido hombres.

rosimilitud.[208] A los Padres de la Iglesia, que siguen también esta vía falsa (aunque, pecando de inconsecuentes, sostienen a la vez que los dioses son demonios malignos), siguen los bizantinos y, entre ellos, nos ofrecen Tzetzes (en su comentario al *Licofron*) y Eudocia un material abundante.

Esta doctrina tenía a su favor el hecho de que las más viejas leyendas incluían a hombres divinizados que empezaban a recibir culto.[209] Heracles, aunque es muy cierto que su ser primitivo es divino, era considerado generalmente como un hombre que se diviniza al ser consumido por la hoguera y luego recibido en el Olimpo.[210] En Alabanda se venera, no sólo como héroe, sino como dios, un hombre que llevó el mismo nombre; lo mismo ocurre con Tenas de Tenedos; Anfiarao, en su templo oráculo en Oropos, y Trofonio en el suyo de Lebadea, gozaban sólidamente de rango de dioses; pero, más tarde, los recaudadores de contribuciones de Roma les negaron ese carácter al no concederles la dispensa fiscal de que gozaban los demás templos; sostenían que quien ha sido hombre alguna vez no puede ser contado entre los inmortales.[211]

Pero los pretendidos hallazgos del evemerismo se distinguen por su esterilidad e irrisión. Con la explicación racionalista, «lo maravilloso deja de ser mara-

208. Muy característica también, la breve colección περὶ ἀπίστων, en Westermann, *Mythogr.*, p. 313, 321.

209. Paus., I, 34, 2, nombra, además de a Trofonio y Anfiarao, a Protesilao. También ocurría alguna vez que una ciudad se atrevía a declarar a un muerto ilustre, no sólo héroe, sino dios, con el culto correspondiente, como los tasios con Teágenes. *Ibíd.*, VI, 11, 2 y s.

210. En Diodoro, IV, 24, se encuentra la versión de que Heracles se dio cuenta en su viaje por Sicilia, por algún prodigio, que él era ya inmortal, es decir, divino.

211. Cicerón, *De nat. deor.*, III, 19.

villoso, pero no se convierte en hecho histórico» (Zoega). Y vamos a repasar, con unos cuantos ejemplos a mano, la obstinada seguridad del filisteo racionalista, que pretende siempre estar en lo cierto. En el prólogo de Palefato encontramos lo que sirve de base a la crítica evemerística: «Los hombres, unos creen todo lo que se cuenta, porque les falta criterio y saber; los más cautos, pero también los más astutos, no creen nada de eso como sucedido. A mí se me figura que todo lo que se cuenta ha ocurrido, pues no se explica que surjan por sí solos nombres y relatos, así que primero tuvieron que darse los sucesos (ἔργα) y luego se dio noticia de ellos.[212] Pero lo que se nos cuenta como acaecido entonces y que ahora no acaece no es verdad, pues de otro modo habría también acaecido después y acaecería ahora y siempre... Claro que algunos poetas y logógrafos han transfigurado lo ocurrido en cosa increíble y maravillosa... Yo me doy cuenta de que las cosas no han podido pasar como se nos cuentan; pero, de no haber sucedido, no se nos contarían.» Veamos ahora lo que se saca con este método.

Lo primero que resulta, a lo que parece, es que los bienhechores y educadores de la Humanidad[213] han sido elevados a la categoría de dioses, y se disponía en esta categoría, además de a Heracles, a los Dióscuros y a Asclepio — que ya eran, por otra parte, hijos de dioses —. Después se atribuye la misma calidad a meros inventores.[214] Eolo se convirtió en dios de los vien-

212. Frecuentemente, el relato aislado termina con las palabras: Así ocurrió; pero el mito fue inventado en torno a lo ocurrido, προσανεπλάσθη.

213. Plin., *N. H.*, II, 5: *Deus est mortali invare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via.*

214. Esto, entre otras cosas, como doctrina del estoico Perseo; Cicerón, *De nat. deor.*, I, 15.

tos porque inventó una vez el navegar a vela y el pronóstico del tiempo. Y si, siguiendo a Evémero, se ilustran menos los grandes dioses con estas interpretaciones racionalistas, en compensación crecen tales interpretaciones de los demás seres y sucesos míticos. Medusa se nos convierte en una princesa libia, contra la que marcha Perseo con una tropa escogida de peloponésicos. Los Gigantes de Palene se rebajan a la condición de un pueblo bárbaro. Ammón no es ya Zeus, sino un pastor; el gigante Tício, un tirano; el dragón tebano es Draco, rey de Tebas; el dragón Pitón, un despiadado saqueador de templos, de nombre Draco. La Esfinge se resuelve en una cuadrilla de piratas, a los que hace frente Edipo con un ejército; otros la explican como hija ilegítima de Laio. La Quimera, de triple forma, será la hija del cabecilla de Licia, habitante en escarpada altura,[215] y cuyos hermanos León y Draco matan a todos los que atraviesan sus términos. Escila y Caribdis son navíos de piratas tirrenos, así como Pegaso se convierte en la nave del pirata Belerofonte. El carnero que porta a Frixo y Helle figura un buen hombre que los acogió en su nave, o también el preceptor de Frixo. Las Harpías son las implacables hijas de Fineo, que maltrataban a su ciego padre. La cabra Amaltea era una vieja hembra codiciosa que guardaba los productos de su comercio en un cuerno.

Los mitos se interpretan técnicamente o como ornamentos: la inundación de Licia no se debe a despecho de Belerofonte, sino al hecho de haber rebasado el borde de las dunas; las alas con que provee Dédalo a Ícaro son velas de navío que por aquel entonces debían de ser algo nuevo y desacostumbrado; el toro de Europa

215. Porque χίμαιρα significa cabra, y las cabras andan a gusto por lugares escarpados.

era un navío que llevaba como mascarón de proa un toro, y acaso algo parecido quiera significar el carnero de Frixo; la Hidra lernea era una fortaleza de que se apoderó Heracles. Los monstruos se convierten en objetos naturales; así, la Quimera, en una montaña rocosa que refleja de tal suerte los rayos solares, que ha resecado toda la comarca; el águila de Prometeo debió de ser un río, Aetos, que se fue llevando lo mejor de las tierras de Prometeo — lo que se simboliza con su hígado —. Ya en un sentido sapiencial se nos dice que la visita de Heracles a Atlas representa su estudio de la Astronomía.[216] Tiestes no se marcha de Micenas a causa del acto ignominioso de Atreo, sino por envidia, pues Atreo fue el primero en encontrar un eclipse de sol, es decir, que lo calculó;[217] los amores de Endimión con Selene significan a aquél como el primer observador de la Luna; el toisón de oro no era sino la receta escrita en piel para producir oro quiméricamente (διὰ χυμείας). Los prodigios se explican como metáforas traducidas al pie de la letra: la patrulla de Cadmo parecía «surgir de la tierra», y de aquí su supuesto nacimiento de los dientes del dragón; Perseo sorprendió tanto a sus enemigos, que «quedaron como petrificados», y que Acteón fuera devorado por sus propios perros no quiere decir sino que su afición a la caza fue tan desmedida, que descuidó todas sus otras ocupaciones y cayó en la mayor miseria.[218] La mezquindad de tales interpretaciones no debe impedirnos continuar

216. En Eliano, *Fragm.*, 188. Ya Urano como astrónomo, v. arriba.

217. Higinio, *Fab.*, 258.

218. Paléfato, c. 3. Acaso el ejemplo más instructivo de su estilo. Diomedes se arruinó por tener una cuadra demasiado cuidada, y sus conocidos solían decir que los caballos se alimentaban de carne humana.

con otros ejemplos. No fueron Poseidón y Apolo los que construyeron a Laomedonte las murallas de Troya, sino que éste (como cualquier tirano griego) se sirvió de los tesoros de sus templos en la Acrópolis para levantar esas murallas. Proteo y la Empusa, con sus transformaciones, eran realmente bailarines de pantomimas, que se disimulaban en toda clase de papeles.[219] El arte de rejuvenecer, propio de Medea, hace relación a un medio para teñir el pelo. La túnica con sangre de Neso que Dejanira envía a Heracles, significa los vestidos calientes con que ablandaba a su marido y lo rendía inútil para la lucha. El hecho de las piedras que se mueven al conjuro de la cítara de Anfión, y se van ordenando hasta formar las murallas de Tebas, se explica así: para oír música tenía que pagarse, y como las gentes no poseían todavía dinero alguno, el que quisiera oírla no tenía sino ayudar a levantar las murallas. Para terminar, otro ejemplo tomado de Vitruvio (II, 8), que más bien parece una broma, referente a la fuente Salmacis en Halicarnaso, de virtudes afeminantes: un magnífico albergue levantado junto a la fuente, sirvió para suavizar a los rudos carios, que en manera alguna se afeminaron.

Los mitos, leyendas y supersticiones nacen en las religiones cuando la fantasía popular establece con ellos una relación viva, ardiente. No es asunto nuestro aclarar si esto es un elemento de debilidad o de fuerza en una religión y si es cosa de impedirlo siempre. Pero ha habido religiones en las que, en épocas diferentes, se forma un partido que empieza a combatir el mito y da lugar a grandes discusiones. Esta lucha no ha perjudicado mucho a la religión griega; el paganismo se ha hundido por muchos y muy diversos motivos, pero no

219. Luciano, *De saltat.*, c. 19.

por el evemerismo, que no tuvo acción ninguna sobre el pueblo. Todavía en la época imperial, en el siglo III, los mismos Padres de la Iglesia que se valían del evemerismo se quejaban de la supervivencia del mito. Porque el ama se lo contaba al niño, y muchas veces lloraba aquélla conmovida al relatar cómo Teseo abandonó a Ariadna.[220]

* * *

Antes de pasar a considerar la naturaleza de los dioses griegos, la grandeza y los límites de su divinidad,[221] ocupémonos brevemente en el escenario en que se movía todo el mito de dioses y hombres. No se trata de la geografía mítica en toda su amplitud, ni de sus fabulosas configuraciones, ni tampoco del sentimiento de la Naturaleza en los griegos, sino del sacro especial de la naturaleza mítica, tal como se nos transparenta y resuena en la poesía griega. Es un mundo de los dioses y de la humanidad joven, sólo aludido de pasada, pero con palabras de misteriosa belleza; sólo aquí y allá descripciones más detalladas de algunos aspectos, fruición de los rapsodas y los oyentes más tardíos.

La noche sagrada — el día sagrado o la lluvia de Zeus —, la santa Eos, la tempranera, cuya morada y escenario de danza se hallan en la lejana isla de Ea — el Sol que se hunde en el Océano, que arrastra tras sí la negra noche sobre la Tierra nutricia[222] —, meros

220. Filóstrato *el Viejo*, *Imag.*, I, 15.

221. A partir de este punto, seguimos la inspiración de Naegelsbach, cuya *Teología homérica y posthomérica* es imprescindible hasta hoy. Pero en la elección de material de las fuentes seguimos nuestra propia inspiración.

222. *Il.*, VIII, 485. Algo en Preller, *Griech. Mythol.*, I, 295. La descripción admirable del Olimpo luminoso, sin tormentas, lluvias ni nieve. *Odisea*, VI, 41-46.

sonidos que encantan de nuevo en su repetición. Y así como un trozo de mármol de noble arte puede despertar el sentimiento pleno de la belleza, así sucede con el famoso fragmento en que Estesícoro[223] nos cuenta el viaje del dios solar: «Helios el Hiperionida entró en la copa de oro (el disco solar) para poder llegar por encima del Océano a la sima de la sagrada noche tenebrosa, donde su madre y su esposa y los hijos queridos; pero el hijo de Zeus anda en el bosque sombrío de laureles.» O aquellas pocas palabras con que Sófocles[224] envía nuestros pensamientos al país de los hiperbóreos: «por encima del mar hacia los confines de la Tierra, a las fuentes de la noche donde se despliega el cielo, más allá del viejo jardín de Febo».

El Océano, de donde surgen los dioses, es su baño. Pero cuando los seres divinos viven sobre la tierra, preferentemente se nos hablará de umbrías montañosas, de sonoros valles, de floridos prados y de la sagrada noche oscura otra vez.[225] La morada de las Bacantes, en Eurípides, es un prado regado por arroyos, entre rocosas paredes, a la sombra de los pinos.[226] En Homero, la cueva de Calipso, los jardines de Alcínoo, las grutas de las Ninfas y la bella fuente en Ítaca,[227] son cuadros inolvidables. En uno de los coros de Sófocles[228] se orna con la mayor magnificencia el bosque sagrado de Colono, donde también pasean Dionisos, Afrodita y las Musas, expresándosenos muy vivamente el fervoroso encanto que sienten los helenos frente al mundo vegetal.

223. Berk, *Anthol. lyr.*, p. 391.
224. Sófocl., *Fragm. incert.*, 103.
225. Hom., *Hymn. Merc.*, 95 y s.
226. Euríp., *Bacch.*, 1048 y s. Y hasta en Diodoro, III, 68 y s. La tritónica Nisa resplandece con brillantes colores.
227. *Odisea*, V, 63; VII, 112; XIII, 105; XVII, 205.
228. Sófocl., *Edip. Col.*, 669 y s.

Envuelta en un mágico silencio hallamos también, en Eurípides,[229] aquella pradera «intacta, donde no pastó ningún rebaño, ni herida fue de hierro alguno, visitada tan sólo por las abejas en su vuelo, guardada por sagrado temor, humedecida por regatos»; en ella recogió Hipólito la corona que él mismo ciñó a las sienes de Artemisa. Si alguna vez ha sido transfigurada una planta prodigiosa, aquel narciso,[230] la más hermosa de las flores que produce Gea, para que Perséfona enloquezca: «una maravilla de los ojos para dioses y hombres, de cuyas raíces surgen cien cabezas, cuyo suave aroma hacía sonreír a todo el ancho cielo y a toda la tierra y al piélago salobre». De entre los árboles escoge Homero en su *Ilíada* toda una serie de poderosas comparaciones: las dos encinas que desafían a los temporales, el incendio del bosque, la tempestad en el mismo, el impetuoso torrente salido de madre, que arrasa encinas y pinedas.[230a]

Las descripciones graciosas se refieren casi siempre a lo cercano, a lo cercado, a valles umbríos, grutas, etc., y la descripción que en tiempos tardíos nos hace Eliano[231] de Tempe reviste el mismo carácter; falta, a pesar de las acrópolis tan numerosas que se ciernen en las alturas, dominando la ciudad, toda descripción de vistas de largo horizonte. Solón, en la Acrópolis de Atenas, no ve más que los tejados de la ciudad, y piensa en la gran miseria que cobijan. Una sola vez, en Homero,[232] tenemos una gran visión: cuando Zeus empuja

229. Euríp., *Hippol.*, 72 y s.
230. Hom., *Hymn. Cer.*, 8 y s.
230a. *Il.*, XI, 155, 492; XII, 132; XVI, 765; XX, 490.
231. Eliano, *Var, hist.*, III, 1. Conocidos son el *Fedro* de Platón, p. 230, *b* y *c*, los campos con boscajes, fuentes y estatuas de dioses.
232. *Il.*, XVI, 297.

las espesas nubes desde la alta cúmbre de la ingente montaña:

Claros se ven los miradores del monte y la dentada cumbre
y los valles, pero en el cielo se esparce infinito el éter.

Pero este bello suelo no es firme; bajo las poderosas montañas hay escondidos, aherrojados, gigantes y monstruos inmortales que sólo relativamente han sido reducidos a la impotencia. Tifón se revuelve en el fondo del Etna, adonde le arrojó Zeus; bajo el Nisirón, fragmento de la isla Cos, se halla el gigante Polibotes, y en el camino que iba de Lerna a Eleonte se señalaba la roca que Heracles arrojó a la única cabeza imperecedera de la Hidra.[233]

* * *

Vamos a estudiar los dioses griegos como fenómeno puramente histórico; ha habido una nación que no ha querido ni podido tener otros seres superiores que éstos.

Según todas las probabilidades, al principio se presentan como potencias terribles, salvajes, demoníacas, ya fueran elementos naturales o bien los dueños de los destinos humanos. Todavía en Homero y en la *Teogonía* se nos trasluce un estado anterior, en el que estas potencias combatían furiosamente entre sí, y tampoco luego hubiese sido posible contener a esta gente sin la constante amenaza del Tártaro (καταταρταρωθῆναι). Los hombres debieron de alegrarse al enterarse de que un demonio de ésos había sido lanzado al abismo, o presumir que un dios podía ser arrojado por otro más fuerte, engendrado por él. Esto anunciaron el castrado Urano y su Gea a Cronos, que por eso devoró a sus propios hijos; Metis amenazó más tarde a Zeus con que

233. Apolod., en diversos lugares.

le iba a parir un hijo que un día le arrojaría también a él del poder, y en un secreto de esta índole radicaba el poder de Prometeo sobre Zeus; Gea dispuso de otras fuerzas rebeldes contra el nieto usurpador: los Gigantes y Tifón. Como Zeus quedó victorioso, con él empezaron la luz y la belleza, y según la versión cretense, desde la cuna.

Sigue el antropomorfismo total de los dioses, y a las generaciones posteriores les parecerá tan natural, que lo suponen en todos los pueblos. «Porque — dice Cicerón[234] —, naturalmente, ninguna nación conoce otras formas de dioses que las humanas. ¿A quién se le ha aparecido otra forma, despierto o en sueños? ¿Qué figura puede ser más bella que la humana?» La visión madura de la mente griega no conoce entre sus dioses «ni deformidades ni formas exuberantes, ningún Odiu de un solo ojo, ningún Tyr de una sola mano», para no hablar de los dioses indios de pululantes miembros.

En cuanto el mito, extraordinariamente libre, lo permite, los dioses no son de talla mayor que el hombre; se sientan con él a la mesa, especialmente con los feacios; asisten a las bodas de Cadmo y Peleo, y Atenea acompaña a Diómedes en su carro. Cuando se aparecen en la figura de una persona determinada, los héroes presentes se dan cuenta en seguida de que se trata de una divinidad;[235] los héroes mismos tienen frecuentemente figura de dioses, como ocurre con Agamenón.[236]

El alimento de los dioses[237] es ambrosía (inmortali-

234. *De natura deor.*, I, 18.
235. *Il.*, XIII, 68.
236. *Il.*, II, 478.
237. Y también de los corceles inmortales. *Il.*, V, 777. Y son asimismo ambrosíacos las paredes, utensilios, etc., de los dioses.

dad) y néctar; pero antes solían vivir de los sacrificios, cuya falta les es dolorosa cuando Deméter condena a la tierra a hambre y a muerte,[238] y es posible que esta creencia haya sido la primitiva. Su naturaleza es una eterna juventud (ἀγήραοι), aun en aquellas divinidades no concebidas jóvenes. Viven una vida «fácil»,[239] y será culpa suya si, por su propia actuación olímpica y la consiguiente participación en las disputas de los hombres de la época heroica, dificultan aquélla.[240]

Su morada puede ser espacialmente imaginada; pasan temporadas en la lejana Etiopía, en festines de víctimas, o en los santuarios que los hombres les han fundado, seguramente para estar más cerca de las víctimas. Sólo más tarde será posible hablar en forma que recuerda la sentencia[241] salomónica: «¿Qué casa, levantada por albañiles, podrá, con sus paredes y muros, abarcar la figura divina?»;[242] y sólo cuando existía ya la escultura el pueblo habrá reconocido en la imagen al dios mismo. Sobre el particular no tenemos ningún testimonio claro; pero, por ejemplo, ¿cabe pensar como posible el que en Esparta[243] se atara la estatua del dios de la guerra sin semejante creencia? Corrientemente, los dioses viven en el cielo, en el éter, o sobre el Olimpo, donde les ha construido magníficas moradas Hefesto, al mismo tiempo que los maravillosos talleres para su uso.[244] Pero dondequiera que habiten los dioses, los alrededores se transfiguran, como ocurre en el

238. Homero, *Hymn. Cer.*, 312. El asunto tomado a risa en *Las aves*, de Aristófanes.

239. Que ῥεῖα es tanto como ἀπνόως, *Athen.*, XII, 5.

240. En esto especialmente *Il.*, V. La sangre de los dioses, icor, 339; la enunciación de las heridas de los dioses, 281 y s.

241. *I. Reyes*, VIII, 27.

242. Euríp., *Frag. incert.*, 104.

243. *Paus.*, III, 15, 5.

244. *Il.*, XVIII, 369 y s.

Gárgaro, la cúspide del Ida,[244a] cuando Zeus lo habita con Hera; entonces la tierra da fresca hierba, lotos, crocos, jacintos, blanda espesura que los lleva en andas; como dosel, nubes de oro, «y caía en rocío una brillante fragancia».

Los dioses marinos habitan en el fondo de los mares, y el lector posterior se inquietaría en balde por cómo podían respirar; así, el palacio submarino de Poseidón en Egea, áureo e imperecedero,[245] y la amplia caverna entre Tenedos e Imbros, donde desengancha los caballos que enganchó en Egea. La mensajera de los dioses, Iris, llega hasta la gruta abovedada de Tetis y sus compañeros,[246] paseando, como el plomo de las redes, por el fondo de los mares. Conoce también Iris la morada de los Vientos, una recia casa con umbral de piedra;[247] allí están de fiesta con Céfiro, y tratan de convencer a la encantadora Iris para que se siente con ellos. Sobre la tierra existen vergeles y bosques magníficos consagrados a ellos o considerados como dignos de su visita; el monte y el bosque retumban con los pasos de Poseidón.

Los dioses se trasladan de un lugar a otro, a lo que parece, con pasmosa celeridad, rápidos como el pensamiento,[248] pues, según las concepciones más antiguas, no actúan a distancia por mera voluntad y mandato, sino que tienen que presentarse personalmente. En cua-

244a. *Il.*, XIV, 347 y s. En magnífico trozo posterior, la tienda de Zeus en las costas de las Hespérides, Eurípides, *Hippol.*, 739 y s.

245. *Il.*, XIII, 21, comp. 32. Luego, en los poetas romanos.

246. *Il.*, XXIV, 77 y s. En Eliano (*Hist. anim.*, IX, 35), encontramos la siguiente cuestión: la vista humana penetra a 300 brazas en el mar; ¿es que hay peces más abajo?, ¿o habitan allí demonios y dioses del mar?, ¿o quizás el señor de todo lo húmedo?

247. *Il.*, XXIII, 198 y s.

248. *Il.*, XV, 80.

tro saltos, Poseidón se traslada de Samotracia a su Egea, en el Peloponeso;[249] el tránsito, la elevación, la desaparición de los dioses sucede en rápidos visos[250] ante nuestros ojos; pero nunca se trata de un volar propiamente tal, pues ni sus pies alados le permiten a Hermes otra cosa que la mayor rapidez de la marcha sobre mar y tierra.[251] Pueden oír desde la mayor lejanía, y el que los invoca puede tener la seguridad de que le oyen.[252] Se les atribuye también un lenguaje especial, del cual los griegos creen saber algo; la hierba mágica que Hermes da a Ulises en la isla de Circe, en el lenguaje divino se llamaba *moly*; la cimindis los dioses la conocen con el nombre de *calcis*,[253] y toda una serie de islas y ciudades sabían el nombre divino de que gozaron antes.

Teóricamente, los dioses son omniscientes y también prevén el futuro, sin poder desviarlo. Pero, de hecho, nada suelen saber de cosas que les atañen de cerca, y se engañan mutuamente a mansalva.[254] Proteo, que refiere a Menelao todo lo ocurrido en lejanas comarcas y le pronostica el futuro, momentos antes ha sido engañado y traicionado por su hija Idotea.[255] Hera amamântó

249. *Il.*, XIII, 20. En su viaje sobre las aguas, ni siquiera el eje del carro se moja.

250. V., entre otros, el *Fragm.* 9 en las *Parthenias* de Píndaro.

251. *Il.*, XXIV, 341. Los seres alados del arte antiguo si se prescinde de la Nice, representan en parte estados de ánimo, en parte cualidades morales, y no corresponden a este lugar.

252. *Il.*, XVI, la oración de Glauco.

253. *Odis.*, X, 305. *Il.*, XIV, 291. Un estudio sobre el lenguaje de los dioses v. en Naegelsbach, *Hom. Theologie*, p. 202 y s.

254. Así Zeus a Hera con la muñeca tapada. Paus., IX, 1. El pasaje nos da también a entender que existen hombres más astutos que los dioses, y cuyo consejo puede ser de interés para éstos. Así Citerón, rey de Platea.

255. *Odis.*, IV, 388.

un niño sin saber que se trataba del pequeño Heracles, tan odiado, que de esta suerte se hace inmortal. La suprema idealidad, pues que recibe como base lo humano y corporal, tiene límites en sapiencia y conocimiento; algunos de los dioses más distinguidos no son sino personificaciones de impulsos humanos, como Ares, «el insensato», y Afrodita —en su forma helénica—; otros son personificaciones de poderes naturales: ¿de dónde había de venirles un saber superior? No puede haber caso de omnipotencia singular en el politeísmo: es imposible, por la competencia que se hacen los dioses; sobre todos ellos se cierne, además, el Destino, de cuyas sentencias dependen todos. Hasta ese poder que un dios debiera poseer en sus términos es condicional, pues si disfrutan de un servicio absoluto, también se encuentran a menudo a merced de la buena voluntad de seres demoníacos inferiores. De los tres cíclopes Arges, Esteropes y Brontes reciben: Zeus, el rayo; Plutón, el casco que le hace invisible; Poseidón, el tridente; luego de largas y sospechosas negociaciones consigue Hera del dios del sueño lo que se propone con Zeus.[256] Si se objeta que estas bromas homéricas no corresponden a la fe griega, habrá que suponer que la fantasía popular se hallaba poseída de muchas cosas semejantes, de las que nunca se libró, pese a todos los «ilustradores». Muchas veces ocurre en el mito que los dioses dependen hasta de los mismos hombres, de los que se sirven, como veremos, de jueces en sus disputas; a veces, de camino, piden también noticias a los humanos, como Hermes al pastor Barto, Deméter a los feneatas arcádicos. Cuando éstos le revelan el lugar en que Plutón

256. *Il.*, XIV, cap. 267 y s. Importantes intervenciones de los dioses penden a menudo de tales objetos mágicos que se prestan unos a otros o se roban; así, en este caso, el cinturón de Afrodita y, en otro lugar, el trípode de Apolo, etc.

partió con su hija bajo la tierra, la diosa les promete, entre otras recompensas, que en ninguna guerra caerán de ellos más de cien.[257]

Los dioses pueden, merced a una fuerza mágica que les es propia, llevar a cabo cosas extraordinarias, mostrarse grandes, terribles, auxiliadores, atrayentes, y disponer de la vida y la muerte de los hombres; porque la fe en el Destino está llena, como veremos, de las más ingenuas inconsecuencias. El mágico e hipnotizador de verdad es Hermes, que adormece y despierta a los hombres con su vara, e insufla a caballos y mulas «noble coraje» (μένος ἠΰ). No se trata de un señorío total o de una conducción de la Naturaleza, que ya es un empeño vano para los dioses homéricos,[258] sino de una serie de intervenciones: retrasar la salida del Sol, provocar súbita noche o nubes instantáneas, ocultar en una oscuridad a sus protegidos, preservar los cadáveres, hacer surgir determinadas plantas, originar parecidos (εἴδωλα)[259] de determinados hombres, gobernar los sueños y, lo más hermoso, transfigurar a sus predilectos en momentos importantes. Más adelante nos ocuparemos en lo que significa el poder transformista de los dioses; ellos mismos se cambian en ocasiones, a discreción, en otros seres; a veces, en determinados hombres.[260]

Como no cabe hablar de un dominio sobre la Natu-

257. Conón, 15.
258. En Heráclito (*Pragm.*, 96) encontramos por primera vez que la Naturaleza ha sido establecida por todos los dioses, y es, por esto, duradera, mientras que lo que los hombres introducen, justa o injustamente, se halla sometido a un cambio constante. Contra esto, Aristóteles: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.
259. Además de en Homero, la φάσμα en Eurip., *Bacantes*, 630.
260. La transformación de una diosa en otra, Atenea en Cipris, primeramente en Eurípides, *Rhes.*, 639, 646 y s.

raleza, tampoco de un gobierno del mundo, pues para esto tendrían que ser dueños del Destino mismo. Dirigen, por ejemplo, la guerra de Troya,[261] y se nos habla frecuentemente de la resolución de Zeus; pero ténganse en cuenta las infantiles variantes que Homero nos ofrece sobre el particular. Así, por ejemplo, nos dice que Zeus[262] sabe de antemano la caída de Troya, por haberlo decidido así Atenea, y porque, con una solemne inclinación de cabeza, prometió una vez a Tetis que Aquiles sería un debelador de ciudades; sabe de antemano que su hijo Sarpedón ha de caer a manos de Patroclo, y nada puede hacer; pero cuando empieza una batalla escoge con alegría (κύδεϊ γαίων) su sitio para ver a su placer el espectáculo.[263] El partido que toman los dioses ante Troya es puramente azaroso, una pasión apenas motivada;[264] pero, por eso mismo, acontece todo con épica belleza, y no nos importuna esa declamación tendenciosa, esa máquina de dioses elaborada en frío que caracterizará a los imitadores tardíos hasta Silio Itálico. A Homero le basta con la bella y fecunda idea según la cual los dioses han dispuesto la perdición de los hombres («incitados») para que pueda ser cantada por las generaciones venideras.[265] La suerte de cada cual, unas veces está más determinada por los dioses; otras, por la Moira, y la muerte casi siempre por ésta. Pero

261. V. las palabras de Príamo, en *Il.*, III, 164.
262. *Il.*, XV, 67 y s. Todo el discurso de Zeus es de los más instructivos.
263. *Il.*, XI, 81.
264. *Il.*, XX, 24 y s. Zeus mueve a los dioses a participar en la batalla entre los hombres, tomando partido cada uno «según le parezca», para que Aquiles no debele, «contra el Destino», los muros de Troya antes de tiempo.
265. *Od.*, VIII, 579. Además de la posteridad, también Zeus, según el pasaje citado (*Il.*, XI, 81), se regocija con el ocaso de los helenos.

domina la idea de que los impulsos de las acciones — buenas o malas — les son prestados a los hombres por los dioses, y también la disposición natural, la vocación, se considera como una especie de don de los dioses. Amaba, dice Ulises de sí mismo,[266] los barcos, los remos, las luchas, la lanza y la flecha, cosas que otros aborrecen; pero yo quería aquello que un dios me puso en el alma.

Pero, ¿qué derecho de dominación sobre los hombres podían pretender los dioses? La antigua sentencia sobre su relación recíproca: «los dioses y los hombres tienen un mismo origen», se encuentra en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo;[267] pero en seguida los dioses «crean» la primera de las cinco conocidas generaciones, luego la segunda, mientras la tercera y la cuarta no son creadas ya por todos los dioses, sino por Zeus, y de la quinta no parece querer decirnos Hesíodo de dónde procede.[268]

En otra versión, la diosa Gea saca de su seno al primer hombre, para que haya una raza de mortales.[269] O se cree que los primeros hombres surgieron de las rocas y de las encinas,[270] o de aquella piedra que arrojaron tras sí Decaulión y Pirra después del diluvio.[271]

266. *Odis.*, XIV, 227.
267. *Los trabajos y los días*, 108: ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ, ἄνθρωποι. Para no hablar de los mestizos de dioses y mortales, muy frecuentes en Grecia.
268. La seriación y caracterización de las generaciones en este trozo extraordinario ha dado mucho quehacer a la investigación moderna; se ha tratado también de arreglárselas modificando y alterando el orden del texto. Acaso se trata de una opinión especialísima, como había muchas; lo que llama la atención es que tuviera acogida en el texto de Hesíodo.
269. Pausan., VIII, 1, 2.
270. Una referencia a esto, en *La Odisea*, XIX, 163.
271. Sobre esto, el que nos ilustra con más detalles es Apolodoro, I, 7, 2. Los muchos casos de autoctonía suponen el nacimiento del género humano en varios lugares. V. una enumeración de estos lugares en el fragmento de Bergk,

Prometeo, como escultor de hombres, es una figura más posterior; del barro que usara había trozos a la vista, en tiempos de Pausanias, en Panopeos de Focia;[272] se discutía si él mismo, o Atenea, les insufló la vida. Y de pronto, como si se tratara de un viejo acontecimiento conocido de todos, leemos en la *Teogonía*[273] aquellas palabras para nosotros más falsas que sorprendentes: «cuando en Mecona (la que después será Sicione) discutieron y altercaron los dioses y los hombres...» Suena como si esta asamblea popular hubiese tenido por finalidad arreglar la parte que a los dioses tocaba en los sacrificios; pero pudo tratarse de diversos asuntos, y Prometeo habría llevado la palabra en nombre de los hombres. También los dioses hicieron que los hombres intervinieran como jueces en sus cuestiones. Por ejemplo, Éaco arbitra sus disputas a los dioses;[274] el pleito entre Poseidón y Atenea sobre la comarca del Ática lo resuelven, según una versión, los doce dioses, ante los que se presenta Cécrope sólo como testigo; pero, según otra versión, la resolución incumbió a Cécrope y a Cranao, o también a Erecteo; más tarde, Apolo y las Erinias discuten ante el Areópago ateniense, y es Atenas la que coloca en la urna la piedra absolutoria en favor de Orestes. La divinidad vencida se venga en los jueces: Poseidón hace secar las fuentes de Argos,[275] porque su rey Inaco había decidido con su testimonio que el país

Anthol. lyr., p. 546. En Egina, Zeus crea a los hombres, según una versión posterior (Paus., II, 29, 2); pero, según la leyenda auténtica, transforma las hormigas en hombres.

272. Pausan., X, 4, 3.

273. Hesíodo, *Theog.*, 535.

274. Píndaro, *Isthm.*, VII, 23 (50). Un dios que ha cometido homicidio tiene que purificarse o expiar por mediación de un hombre; así Apolo, después de haber dado muerte a Pitón, por Carmanor, Paus., X, 7, 2.

275. Paus., II, 15, 5, V. 22, 5. ¿Se habían secado las fuentes de Argos porque la comarca había sido talada?

debía pertenecer a Atenea, y no es menester que recordemos las consecuencias del juicio de Paris.[276]

Pero, además de estas decisiones arbitrales aisladas, los hombres se reservaron en esta religión sin sacerdocio ni documentos sagrados el juicio sobre el carácter de sus dioses a través de todos los tiempos, empezando, quizá, con el culto medroso del principio y siguiendo, por los siglos, con la épica, la tragedia y la filosofía. Esta libertad es ejercida con la mayor soltura. Es verdad que se trata de obtener de los dioses todo lo deseable mediante sacrificios y rogatorias; pero en nada influye esto sobre el juicio que merecen. Hasta la Éstoa, que supone una divinidad creadora del mundo, los griegos no creyeron en modo alguno que se debía la existencia a los dioses,[277] y mucho menos que se les debiera por este regalo — apreciado en poco por el pesimismo griego — reconocimiento alguno. Tampoco el hombre feliz debe su estado al amor de los dioses; antes bien, éstos le aman porque es feliz, pues los desdichados les son odiosos. Este es el supuesto que precede a toda descripción y relato sobre los dioses. Y luego, el canto épico les reviste de aquella despreocupada plasticidad: no se quería renegar de ellos, ni les faltó culto y devoción, pero tampoco preocupó lo más mínimo que pudieran tomar a mal si se decían de ellos las cosas más sorprendentes.

Los dioses politeístas pueden gozar de santidad si son concebidos como reposados dioses protectores de la

276. En Antonino Liberal, 6; el pastor Crageleo, como árbitro entre tres dioses sobre el dominio de Ambracia, decide en favor de Heracles, y por ello Apolo le convierte en piedra.

277. Un razonamiento aislado de este tipo se le ha ocurrido antes a un autor de modelos de discursos forenses, con ocasión de una acusación fingida de homicidio. V. el pasaje sorprendente en Antifón., *Tetral.*, III, α, y β, 7.

existencia terrena y moral; los dioses griegos no han poseído jamás esta cualidad,[278] ni aun cuando los filósofos han tratado de atribuírsela. Modernamente se ha hecho valer como excusa que alusiones naturales primitivamente inocentes fueron transformadas por el mito y la épica en sucesos humanos, terribles o cómicos; por lo demás, los amoríos de Zeus, de Afrodita, etc., no han escandalizado más de lo que, por ejemplo, han escandalizado hoy las combinaciones del oxígeno, que no es considerado por eso como algo despreciable (Mènard). Pero se podría invertir la objeción: ¿por qué razón han sido preferentemente los griegos quienes han cambiado las significaciones naturalistas en historias tales? ¿Y qué interpretación natural cabe dar, por ejemplo, a los perjurios de Zeus?

Tanto los apóstrofes como las justificaciones nos hubieran parecido igualmente fuera de lugar si no fuera porque, mucho antes que nosotros, modernos, profundos pensadores griegos de todas las épocas han lamentado amargamente la falta de santidad de los dioses y descrito su influencia sobre la moralidad con los más negros colores.

Sólo unas cuantas indicaciones sobre el carácter,[279] bien conocido, de esos seres singulares. Muy probablemente, los aedos tenían todas las razones para hacer resaltar o inventar en la vida de los dioses aquello que más placiera a sus oyentes. La visión popular había creado los dioses originariamente; ahora, el gusto popular influía en su mito. Toda su acción se carga de pasiones humanas y se cruza de cómicas escenas, y es seguro que Demódoco, con su relato de Ares y Afro-

278. Si no se quiere hacer pasar por tal el culto de los seres abstractos. Pero esta devoción fue muy fría.
279. Testimonio suficiente, por ej., *Il.*, VIII y XIV.

dita,[280] ha encantado a la gente. Lo grave y terrible incumbe a la *Teogonía,* en la que no hay materia de risa; también el mito heroico es serio y trágico en conjunto; pero los dioses homéricos, por el contrario, producen un efecto cómico, aun en los casos en que hacen o padecen cosas terribles. Y cuando cuenta cómo Hera[281] pasea con bigornias en los pies por el éter y las nubes, el pueblo no debió de pensar en ninguna significación mística de este hecho, sino que debió de reír de buena gana. Nada tiene de extraño que se estableciera así cierta familiaridad entre dioses y hombres, como, por ejemplo, entre Atenea y Ulises,[282] y que el mismo rapsoda se dejara ganar por ese sentimiento; en el himno (muy antiguo) sobre Hermes estalla su alegría con motivo de la precoz travesura del divino niño. Por lo demás, el pueblo y los rapsodas creían que los dioses tenían la vida «fácil», y los hombres aperreada; y Zeus, especialmente, es quien se entretiene en amagársela a los hombres. En cambio, cuando más alegre se muestra Homero es al contar las historias de Zeus, empezando por la asombrosa embustería del padre de los dioses y los hombres. En la *Teogonía,*[283] la mentira y el perjurio son todavía tomados en serio, y el dios culpable castigado duramente; en *Los trabajos y los días*[284] cada cinco de cada mes las Erinias se pasean entre los hombres para vengar al dios del juramento, «quien engendró a Eris para persecución de los perjuros»; en el epos, las cosas han llegado a tal extremo, que una divi-

280. *Odis.,* VIII, 266.
281. *Il.,* XV, 18 y s.
282. A este lugar corresponde la leyenda de Sísifo, con todas sus variantes. Se burla de los dioses y es más sagaz que ellos.
283. Hesíodo, *Teog.,* 784 y s.
284. Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 801 y s.

nidad como Hera[285] se ve precisada a prestar el terrible juramento ante la Estigia, por cosas triviales, si quiere encontrar crédito. Sea lo que fuere lo que en principio sirvió de base a cada figura divina, el caso es que el Olimpo espeja la contradictoria naturaleza humana, y a la divinización de cualidades positivas se une la de las pasiones. Hermes, además de todo lo que puede ser, resulta el ratero por antonomasia, y al final de *La Ilíada*[286] es designado con toda naturalidad por los dioses para robar el cadáver de Héctor. Ares es la pura lucha desesperada, y cambia a ciegas de partido. Afrodita es sencillamente el instinto, y Helena, su víctima involuntaria y un ser de más noble carácter que la diosa, lo mismo en *La Ilíada* que en *La Odisea*; su enlace con Paris no es más que una desgracia (ἄτη) que la diosa le ha enviado. Muchas veces, en el mito, la calamidad procede «de la cólera de Afrodita», por resistirse alguien a un amor ilícito, pues en ese caso se le impone otro totalmente criminal, como a Mirra, que se enamora de su padre.

La locura que los dioses desatan en los hombres,[287] es, por lo general, una venganza, un odio como el de

285. *Il.*, XIV, 268. Comp. XV, 36.

286. *Il.*, XXIV, 24, 109. De nada sirve que se nos diga que κλέψαι significa en ocasiones únicamente engañar. Autólico, que excede a todos los hombres en las artes del latrocinio y del perjurio, debía esta excelencia, según *Odis.*, XIV, 359 y s., a Hermes; según otros, era su hijo. En las fiestas de Hermes Caridotas en Samos, podía robar el que quería. Plutarco, *Quaest. Graec.*, 55. Probablemente, por razones de seguridad se limitó a un día la celebración de las características del dios, y este día ya podía uno andar con cuidado.

287. El estar poseso, el estado de ἔνθεος, se les atribuía, aunque no se supiera otra razón, a Pan, a Hécate, a las Coribantes, a la madre de las montañas y a la enfurecida Dictina. Euríp., *Hippol.*, 140 y s. Por lo demás, la imposición de la locura es un asunto especial de Hera. Descripciones de comienzos de locura: *Odis.*, XX, 345. Euríp., *Herc. fur.*, 931.

Hera contra Heracles; y también es un castigo por escatimar la veneración o desdeñar lo divino, pues el que desprecia, sólo por este hecho se acredita ya de loco; algunas veces se trata de una especie de contagio: un dios frenético arrebata a los hombres en una alborotada locura. El cortejo y las víctimas de Dionisos se encuentran fuera de sí, y las últimas sucumben a la locura.

Dionisos posee un tipo de personalidad distinta de los demás dioses, como que parece de raza distinta que los otros hijos de Zeus como Hermes y Apolo, y con éste le han considerado idéntico en un principio comentaristas posteriores.[288] El perfil y los colores son otros que en los olímpicos, en cuyo mito apenas si figura entretejido, aunque parecen haber sido también originariamente fuerzas de la Naturaleza, en parte de la fertilidad, como él. Le incumbe particularmente la vida,[289] y los cultos y fiestas concernientes han debido de ser desde un principio mucho más populares y de tipo bien diferente que las fiestas de los otros dioses. Pero las delicias del vino y la embriaguez no agotan, ni con mucho, su importancia; supone, además, otras incitaciones diferentes, correspondiendo a un amplio y oscuro dominio de la vida antigua, de la naturaleza humana en general, sobre el que jamás se expresaron con claridad los antiguos. Entre los géneros primitivos de adoración encontramos, junto a los corrientes, como sacrificios impetratorios, de acción de gracias y expiatorios,

288. Plutarco, *De Ei apud Delph.*, 9. Ambos son invocados juntos. *Fragm. Licymn.*, 4. En el señorío sobre Delfos, alternan ambos según las estaciones del año.

289. Entre otros frutos tenemos, pues, los higos y las manzanas como dones suyos. *Athen.*, III, 14, 23. También se le llega a atribuir la invención de la cerveza, Diodor., IV, 2. Dionisos necesitó una acogida especial entre los dioses celestiales u olímpicos, para lo cual había un mito especial.

las invocaciones rituales y los conjuros, etc.; encontramos también el culto de una divinidad doliente, que muere y resucita, culto que se celebra con lamentaciones y júbilo,[290] y puede conmover a todo el pueblo y arrebatarlo. Se puede considerar como un símbolo de la vegetación, que, según el clima, o se agosta en el verano, o se pierde con las heladas del invierno, para reaparecer de nuevo; sin embargo, puede que desempeñara también algún papel la idea de una expiación del dios por un pecado cometido.[291] Probablemente, esta divinidad procede del lado camita, y entre los griegos es Dionisos el que padece, muere y resucita,[292] y fuerza a los pueblos a participar en esta pasión (πάθη). Como muerto, se convierte en uno de los señores del Infierno, y su adoración mística cobra desde este momento otra nueva forma especial, en la que no podemos ocuparnos aquí; bastará con subrayar su vida en la Tierra, en sus rasgos principales.

Tras la máscara del dios de la fertilidad se oculta un ser medio extranjero. Una de las personificaciones del dios en pasión (que nosotros creemos un dios camita) adquirió en el extremo oriental del Asia Menor, en-

290. El Osiris egipcio no es más que una de las muchas figuras de esta clase, y nada autoriza a decir que fuera la forma primitiva de Dionisos, como creyeron tantos griegos después.

291. Así en Sepp., *Altbayrischen Sagenschatz.*

292. Que podemos suponer algo parecido en Zeus, en el culto de Creta, lo vemos en Preller, *Gr. Mythol.*, I, 87 y s. De las otras figuras de este tipo, sólo Adonis ha llegado en Grecia a un culto general; entre los lidios y frigios, Atis. Además, toda una serie de figuras paralelas en culto puramente locales o en leyendas. Sobre Lino, el pasaje principal, Pausan., IX, 29, 3. En Corinto se celebraba el παθηματα de Palemón; en Nemea, el del príncipe Arquemoro, Paus., VIII, 48, 2; en Tegea se lamentaba la suerte de Escafro y se celebraba dramáticamente la venganza que por él tomó Artemisa. Paus.. VIII, 53, 1.

tre los frigios, así como también entre los tracios,[293] un ritmo salvaje y embriagador, y en repetidas invasiones consigue remplazar en Grecia al culto de Dionisos. Simbólicamente, este acontecimiento encuentra su expresión en el dios nacido — según el mito indígena — en Tebas, de Semele,[294] llevado por Zeus en sus caderas; es descrito ora como un dios extranjero, intruso, que penetra violentamente, ora como hijo o acompañante de la madre de los dioses frigia, que también había encontrado acogida en Grecia. «Le placen[295] el alboroto de las campanillas, el ruido de los crótalos, el resonar de las flautas y el aullido de los lobos y de los leones de mirada centelleante, y las montañas retumbantes, y las gargantas silvestres.» Con un cortejo de tal selvatiquez aparece el dios y, lo mismo que la diosa madre, produce la locura. No enloquece sólo el que ofende al servidor de la diosa madre, sino asimismo el que llega a presenciar sus misterios o penetra en su santuario sin estar llamado a ello.[296] Pero también el mismo Dionisos se vuelve loco una vez, según el mito griego, claro está, por disposición de Hera, y atraviesa tierras y mares para escapar a su mal.[297] A esta fisonomía del dios corresponden las inaniciones tritéricas, sorprendentes para nosotros, no tanto por su azaroso contenido religioso cuanto porque podían provocar en las almas de hombres

293. Pomponio Mela, II, 2: *Montés (Thracia) interior attolit Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orpheo primum initiante, celebratos.* Según otra leyenda, Orfeo venera a Helios-Apolo, y Dionisos le envía las Ménades para que le destrocen.

294. Se verán otros lugares de nacimiento de Dionisos en Diodoro, III, 66.

295. Hom., *Mymn.*, XIV.

296. Plut., *De Fluviis*, 12, 1-13, 1 y 3.

297. *Ibíd.*, 24, 1. V. Apolodoro, III, 5, 1, donde, en Frigia, lo «purifica» Rea Cibeles y lo inicia.

y mujeres griegos aquella tempestad de que será ocasión de hablar más adelante.

Puede el tropel (κῶμος, θίασος) que sigue al dios del vino, y al que se adhiere toda la población de una ciudad, llevar la alegría del vino; pueden sus fiestas ser las más brillantes, y la representación de su mito dar ocasión a la comedia y a la tragedia; pueden los seres y símbolos que le pertenecen, dar los más variados motivos a las artes plásticas y a las decorativas; detrás se esconde siempre su espíritu inquietante, que no se reduce sólo a atribuir en el mito a sus Ménades frenéticas toda clase de atrocidades,[298] sino que en los mismos tiempos históricos exige a veces víctimas humanas,[299] y envía la locura y enfermedades mortales si no se le ha prestado acatamiento.[300] Se contaba cómo una vez en Calidón la muerte empezó a hacer presa loca en el pueblo por no haber sido correspondido el amor de un sacerdote de Dionisos.[301]

Este semigriego Dionisos se distingue de los demás dioses, no sólo en el hecho de presentarse como un extranjero,[302] sino porque reclama frenéticamente confesión y acatamiento; es el único que se preocupa y

298. Sobre el asesinato de Orfeo por envidia del culto que rinde a Apolo, según Esquilo, v. seudo-Eratóstenes, *Catasterism.*, c. 24, en Westerm., *Mithogr.*

299. Plut., *Temíst.*, 13. Paus., IX, 8, 1.

300. Paus., VIII, 19, 3. Plut., *Parall.*, 19. Eudocia Violar, 272. Si es verdad que el coro de ancianos de Tebas (*Antíg.*, 1115 y s.) invoca al dios como salvador para que aparezca con paso reparador, hay que recordar que Dionisos es el dios protector especial de su ciudad natal.

301. V. en Paus., VII, 21, 1; IX, 8, 1, una supuesta respuesta délfica a la ciudad de Potnia para que sacrifique todos los años un niño, por el hecho de que en un tumulto habido en las fiestas de Dionisos fue muerto un sacerdote suyo.

302. Muy característico resulta que en Esparta se venerase un héroe (innominado) que había servido de guía a Dionisos camino de la ciudad. Paus., III, 13, 5.

enfurece cuando no se le atiende por todas partes. La religión griega nunca reclamaba, por lo demás, confesión, pues no se había presentado como reacción contra otra religión anterior, ante la cual tuviese que formar un frente; aparecía como algo natural. Los dioses, en general, montan en cólera cuando se les escatima un sacrificio; pero este Dionisos reclama una adhesión entusiasta. Es muy posible que, siguiendo el ejemplo asiático, se formaran en el suelo griego esas cuadrillas (κῶμοι) salvajes que acometerían de muerte a los que no se les adhirieran. En el mito, todos los que resisten a ese dios sufren los más terribles castigos.[303] Licurgo mata en su furia, con un hacha, a su hijo, creyendo, en su locura, que es un sarmiento, y su pueblo, los edones, hace que le atropellen y maten dos caballos; Penteo sucumbe de la manera más cruel a manos de su madre furiosa; suerte muy parecida padece Lábdaco de Tebas; las mujeres de Argos, donde Dionisos no encontró adoración, se vuelven furiosas y destrozan en el monte a sus propios hijos; también las tres Miniades son presas de una locura criminal. Se nos explica que Licurgo, Penteo, etc., no son sino símbolos del invierno; pero también a aquellos que prestaron rápido acatamiento al dios, como el ático Icario y su hija Erígona, les va mal al final, como si tuviera que prevalecer en Dionisos su lado terrible.

«Pero —nos dice Apolodoro— cuando los hombres estuvieron instruidos y honraron a Dionisos como dios, sacó a su madre del Hades,[304] le dio por nombre Tione y subió con ella al cielo.» Este rapto de Semele fue

303. Esto se decía τοὺς ἀδίκους καὶ ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων κολάζειν, como Diodoro (IV, 2) refiere, cual si ésta fuera la manera habitual de los dioses griegos.

304. Comp. también Diodoro, IV, 26.

acaso el contenido principal del drama sacro en las fiestas dionisíacas.

Las descripciones más brillantes se hacen con ocasión de ese dios, y así, Eurípides parece en *Las bacantes* más apasionado que en las demás tragedias. En la época literaria, Dionisos encuentra un trato exegético especial, y hasta poético, más adelante, como ninguna otra divinidad; el gramático Neoptolomeo de Parion[305] escribió unas *Dionisias*, y diversos autores *Dionisíacas* y *Bassaricas*, y todavía en el siglo v después de Cristo, el egipcio Nonnos escribe su extensa epopeya con ese contenido.

El mito, el culto y la persona del dios son, en el caso de Dionisos, misteriosamente una sola cosa. Su cortejo solemne representa de una manera viva su aparición invasora, y con el cortejo parece venir el mismo dios. No debe extrañarnos que se haya creído en su presencia (παρούσια) de manera distinta de como se creía en la de los otros dioses.[306]

El Zeus homérico se lamenta una vez[307] de la opinión que tienen los hombres de que las desgracias les vienen de los dioses, siendo así que se las deben a sus propios desafueros, a veces contra las intenciones del Destino (ὑπέρμορον). Pero, efectivamente, en el epos, los dioses, fuera de muchos favores, afligen a los hombres con toda clase de calamidades, aun por el motivo más fútil,[308] y, muy a menudo, los incitan al mal. Dejemos a un lado el pernicioso ejemplo que tenía que suponer para los oyentes de los aedos la vida olímpica de los

305. Aten., III, 23.
306. Comp. vol. I, p. 54 y s.
307. *Odis.*, I, 32.
308. Así, la sed de venganza de Atenea, que no se puede aplacar con ninguna hecatombe, *Odis.*, III, 143 y s.

dioses, sus enemistades, ya que nadie pedía expresamente que los hombres tuviesen que regirse, en este sentido, por ellos; se trata de lo que — según la leyenda — inspiran de intento aun a hombres excelentes. Como hemos visto, algunos dioses son personificaciones de pasiones; otros provocan la discordia y la guerra,[309] como Zeus y Atenea con los atridas. Despreocupadamente nos ofrece el epos motivaciones de este tipo; ahonda más cuando una divinidad incrementa la maldad de un hombre merecedor de castigo y próximo a él. Atenea busca con más decisión que Ulises la perdición de los pretendientes y los trastorna en los últimos momentos para que se excedan en la burla, de modo que el dolor del héroe llegue de este modo a su último límite.

Si nos preguntamos los motivos que tienen los dioses para obrar de este modo, hay uno que resalta claramente, y es éste la *envidia de los dioses*, creencia arraigada y extendida que penetra en todo el mito y que en la época histórica se abre ancho paso junto a toda religiosidad. Un pueblo tan dotado, que se creía el único con derecho a ser feliz, y a quien casi todo le iba a disgusto, no se explica la realidad de la vida por el azar, sino por la envidia de los dioses, y ésta es una de las muchas particularidades que ofrece el pesimismo griego. Que el destino en la Tierra puede ser una prueba con respecto a otra existencia, alumbra en Pitágoras y en otros espíritus poderosos, pero nunca podía ser una creencia general mientras no cambiase la opinión sobre los dioses.

En el mito, las enemistades de los dioses tienen origen, en no pequeña parte, en la envidia, y tampoco los celos de las diosas se explican por otros motivos.[310]

309. *Odis.*, III, 136 y s.; 161 y s. También todo enamoramiento desdichado pasa como inspirado por los dioses.

310. Justificada, por el contrario, en Hera, como esposa. V. el precioso mito en Paus., IX, 3, 1.

Paris en el Ida es uno de los relatos más antiguos de los aedos; el odio contra aquellas diosas, como Eos, Deméter, Calipso,[311] que amaron a mortales y quisieron hacer inmortales a sus hijos, es verdadera envidia. Pero con respecto a los hombres, los dioses son, en general, duros; resultan obvios los castigos más terribles por ofensa o por descuidar los sacrificios, y a menudo ofrecen el carácter de una venganza vulgar; rememoran las ofensas más antiguas;[312] es posible la expiación, pero en condiciones que la hacen casi imposible; y en la mayoría de los casos obran por envidia.[313] Toda felicidad en la Tierra, toda cualidad excelsa, supone una intrusión en la exclusiva de felicidad y en la perfección de los dioses, y en ese caso al sujeto en cuestión se le culpará de haber «prestado resistencia» a los dioses o de haberse ufanado desmedidamente.

Entre los privilegios de los dioses sobresale la belleza; Casiopea osó competir con las Nereidas en este terreno; de aquí la cólera de todas las diosas marinas y la inundación y el monstruo marino que envían. De Níobe no nos cuenta el mito otra peor acción que el haberse parangonado, orgullosa de sus hijos (o de su número), con Leto, madre de Apolo y de Artemisa; los Nióbidas sucumben a los dardos de éstos[314] y yacen nueve días encharcados en sangre, pues nadie pudo enterrarlos porque Zeus había convertido en piedra a los hombres; en el décimo día los dioses mismos entierran los cadáveres; la madre deja de comer y beber y se convierte en piedra. En Sipilos, no lejos de Magnesia,

311. *Odis.*, v, 118.
312. V. Paus., VIII, 53, 1, así Apolo y Artemisa con la ofensa de Leto.
313. Una explicación de ejemplos lo vemos en Naegelsbach, *Homerische Theologie*, p. 33.
314. *Il.*, XXIV, 609 y s.

se encuentra todavía su postrada figura. Seguramente existe, en el fondo, un mito naturalista; pero hay que preguntarse por qué precisamente entre los griegos ha tenido que tomar un rumbo tan terrible. Y no se podrá negar que haya seguido operando sobre la conciencia griega en esta su nueva forma.

Otras veces es alguna habilidad o fuerza en lo que un mortal ha pretendido competir con los dioses, hacerles frente; el castigo en este caso ha sido la muerte o algo terrible. En este grupo tenemos mitos de artistas como el de Marcias, Lino, Tamiris, etc., en sus diferentes versiones; la envidia asesina de Apolo por Eurito, de Artemisa por Acteón, que pretendían ser tan buenos cazadores o manejadores del arco como los divinos hermanos.[315] El arte de la adivinación es conferido por los dioses, pero también envidiado por ellos, y el don se vende a cambio de la ceguera o, como en el caso de Casandra, con la condición de que no encuentre crédito alguno. También el volar supone un ataque a la prerrogativa de los dioses, e Ícaro paga su atrevimiento con la caída; en el caso de Belerofonte, su excursión con Pegaso, y en el de Faetón, el haber montado en el carro del Sol, son, por lo menos en la creencia popular, las causas principales de su descalabro.

Con esta envidia de los dioses por el talento de los hombres tendríamos bastante como explicación, y el

315. Que la envidia por motivos de caza es la razón auténtica y primitiva en el mito de Artemisa y Acteón, resalta de *Las bacantes*, 339, de Eurípides. Obsérvese también con qué mezquindad proceden en el manejo de sus facultades mágicas, con las que han auxiliado en algún momento a los mortales. Afrodita recibe el cinturón después de haberlo usado Helena, y lo mismo Leucotea recibe su venda de Ulises; después de la muerte de Belerofonte, Pegaso vuelve al cielo y «en el Olimpo lo reciben los viejos pesebres de Zeus». Píndaro, *Ol.*, XIII, 131.

fracaso de los dos Ayaxes se comprende muy bien. El Telamonio quiso «ser grande sin contar con los dioses»; pero el locrio, lanzado por el mar sobre un escollo, todavía fanfarronea que «se salvará aun contra la voluntad de los dioses»,[316] por lo que Poseidón hiende la roca y Ayax es tragado por la hendidura. Tenía que herirles muy particularmente que los simples mortales les recordaran su impotencia frente a la vida y la muerte; hacen por esta causa un esfuerzo supremo para que los osados mueran.

En todos estos casos el héroe que padece y sucumbe tiene de su parte la simpatía del público; sólo hay un tipo de acontecimientos en los que la razón parece estar de parte de los dioses; a saber, cuando se conturba la faz del mundo físico, que se supone obra suya. Así, grandes empresas con las que se cambia el aspecto de una comarca se consideran como verdaderos crímenes.[317] Convertir penínsulas en ínsulas, o al revés, traía calamidades; de todas las empresas cometidas por Alejandro no le fracasó más que el túnel de Mimas en Esmirna, y la Pitia prohibió a los cnidios el corte de su istmo; lo que Jerjes llevó a cabo en la península de Athos constituía ya, de por sí, un crimen, y no debe extrañarnos que, en *Los persas,* la sombra de Darío considere el construir un puente sobre el Helesponto como empresa contraria a la voluntad de los dioses y razón principal de su cólera.[318] Sófocles da expresión al sentimiento general que sirve de base a esta actitud: «está bien

316. *Odisea*, IV, 504.

317. Τὰ θεῖα βιάσασθαι, Paus., II, 1, 5. De ejemplo pueden servir en el mito los gigantes aloades Oto y Efialtes, que colocaron los montes Osa y Pelión uno sobre otro para derrumbar el Olimpo.

318. Esquilo, *Pers.*, 749 y s. Sin embargo, el mismo Darío pasó un puente sobre el Bósforo. Nerón tuvo que renunciar a cortar el istmo.

que el mortal no pretenda lo que exceda de lo humano».[319]

El mito de Prometeo no tiene que ver con los dioses, sino con Zeus tan sólo. Zeus es quien, de una manera general, se dedica a «amargar» a los hombres, pues esta vez quiere negarles el fuego, condición de todo culto, que no lograrán sino robándolo; en Esquilo ha querido aniquilar a la especie humana, pero Prometeo la salva y la ofrece el fuego y la moralidad, lo que tiene que expiar de la manera más cruel. Es verdad que existía también un culto de Hefesto como donador del fuego y de todas las bendiciones que consigo lleva;[320] pero no se puede desconocer que la opinión verdadera y clara de los griegos encuentra su expresión en el mito de Prometeo. No es la única víctima de la filantropía; Asclepio, por ejemplo, se nos presenta en Apolodoro como un segundo Prometeo; en cuanto impide la muerte de la gente y resucita muertos, Zeus tiene envidia de este bien de los hombres y lo mata con el rayo.

No tropezaremos con muchas dudas cuando se trate de la opinión corriente dominante entre los griegos: la más sencilla felicidad doméstica les es insoportable a los dioses. Revelan bastante en este aspecto las palabras de Penélope a Ulises[321] encontrado de nuevo:

319 Καλὸν φρονειν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα. Sófocles, *Fragm. Colch.* Igualmente Epicarmo. V. 260 (en Mullach). Aquí corresponde también el que se considerase casi como un delito la adopción, porque era menester aceptar la falta de hijos como una divina fatalidad. Eurípides, *Fragm. Melanippe*, 9.

320. V., entre otros, el proemio en Homero, *Hymn.*, XX. En Argos se veneraba a Foroneo como portador del fuego: Paus., II, 19, 5. La intención de Zeus al provocar la guerra de Troya no debió de ser la destrucción total de los hombres, sino el aligeramiento de la Tierra de la excesiva carga de humanidad, según el poeta de los chipriotas; *Fragm.* I.

321. *Od.*, XXIII, 210.

... Los inmortales nos cubrieron de desdichas,
pues pensaron que era excesivo que, los dos en armonía,
nos alegráramos con la juventud y suavemente nos fuéramos
[acercando a la vejez.

Pero podemos sondear la sima moral de los dioses griegos al tropezar con que los dioses sienten envidia por cosas que los hombres se toleran entre sí. Aunque no de una manera directa, pero sí con suficiente claridad, lo deja entrever Teucro, en el *Ayax*, de Sófocles (v. 1026 y s., esp. 1036), cuando se cambian regalos Héctor y Ayax. Otro ejemplo oportuno podría ofrecérnoslo[322] la petrificación del navío de los feacios por Poseidón para que fuera imposible en lo por venir todo salvamento; sin embargo, hay que hacer la salvedad de que los feacios habían impedido una venganza, supuesta justa, del dios de los mares contra Ulises.

En la época histórica[323] se es lo bastante despabilado para no acusar a determinados dioses; la *divinidad* —nos dice Heródoto— es envidiosa. Le urge explayar esta convicción suya,[324] y lo hace al comienzo en el famoso diálogo entre Solón y Creso; después de haber hablado de Telo, Cleobis y Biton, Creso espera la ponderación de su felicidad (I, 32), y escucha como respuesta que lo divino es envidioso y excitable (ταραχῶδες), y casi las mismas palabras se encuentran en la

322. *Od.*, XIII, 139 y s. Un trozo parecido sobre Poseidón: el justo y filántropo Hierax es transformado por él en la odiosa lechuza, por haber favorecido a los teucros con cereales cuando fueron abrumados por él con sequías, etc., por haber descuidado sus sacrificios. Antonino Liberal, 3.

323. V. ejemplos en Naegelsbach: *Nachhom. Theol.*, 3.

324. Conocida es su única inconsecuencia, III, 198, cuando, con ocasión de las serpientes aladas de Arabia, se supone la existencia de una providencia benéfica en la Naturaleza, acaso bajo la influencia de la fuente oriental.

epístola de Amasis a Polícrates (III, 40). En el discurso de Artabán contra las intenciones guerreras de Jerjes (VII, 10) se dibuja por menudo la envidia de la divinidad: sus rayos hacen blanco en lo excelente, en los edificios y los árboles más altos; por envidia, la divinidad puede sembrar el miedo entre las grandes masas del ejército, produciendo la catástrofe más vergonzosa. En su dolorida conversación con Jerjes en Abidos (VII, 40), Artabán, lleno de preocupaciones, llega a la conclusión de que la muerte puede ser para el hombre el refugio más amable contra una vida miserable, pues la divinidad, que le dio a probar la dulzura de la vida, podría mostrarse celosa. La creencia en la envidia de los dioses siguió siendo general, y todavía Pausanias piensa en ella [325] con motivo de la ceguera y pobreza de Homero y de la huida y muerte violenta de Demóstenes. La expresión más templada en autores precavidos, reza envidia del Destino, de la Tique; [326] pero Epicuro procuró a sus seguidores unos dioses que, despreocupados de los cuidados de la Tierra, disfrutaban de una felicidad sin recelos.

La historia del anillo de Polícrates trata de un intento de soborno de la envidia de los dioses. También se puede pensar que en las grandes donaciones a los templos, aunque se dan otros motivos, se esconde éste. Creso desea del dios de Delfos, lo primero, una noticia segura del porvenir, pero trata también de granjearse su benevolencia, [327] y en el cúmulo de sus anatemas traiciona su preocupación por la envidia. Un sentimiento parecido debió de mover a las gentes de Sifnos cuando se decidieron a enviar con regularidad a Delfos el

325. Pausan., II, 33, 3.
326. Plutarco, *Consol. ad Apollon*, 6.
327. Τὸν θεὸν ἱλάσκετο, Heródoto, I, 50.

diezmo de sus minas de plata y oro.[328] Si una opinión semejante no hubiera sido obvia frente a unos dioses como los griegos, la influencia —directa o indirecta— de Heródoto sobre los cultos de las generaciones posteriores, contando también a los romanos, hubieran contribuido no poco a mantenerla flotante. Muy humano resulta que, por su parte, los griegos no quisieran traslucir en qué grado envidiaban ellos a los dioses, los que «nunca envejecían». El griego se sentía infeliz en cuanto dejaba de ser joven, y no digamos bajo el peso de la ancianidad, para no mencionar otros contrastes con la dicha de los dioses.

* * *

En un pueblo que había elaborado su creencia de una manera tan independiente, no hubiera sido de extrañar que consintiese en rápidos cambios de la misma. Pero la religión vieja, tal como la habían fijado el culto y el epos, arraigaba cada vez más: la naturaleza, el poder, la moralidad de los dioses, conservan en la creencia popular los mismos rasgos que al principio, a pesar de que se han producido una filosofía y una sofística cuyos conceptos de lo divino se desvían considerablemente.

Tampoco una religión marginal, de gran prestigio en algunos círculos sociales a partir del siglo VI, la denominada religión órfica, ha influido para nada en el pueblo, y sólo en la poesía podemos decir que ha dejado algunas huellas.

328. Cómo dejaron de llevar ofrendas y fueron castigados con la inundación de sus minas, v. Pausan., X, 11, 2. Por lo demás, un diezmo, por ejemplo, del botín de un vencedor, era ya una ofrenda importante.

Esta poesía, la de la época de oro sobre todo,[329] nos ofrece una sorprendente efigie doble a lo Jano. Cuando sus acentos son piadosos y edificantes, se trasluce en ella una forma ideal del mundo divino. Los dioses son, al principio, más poderosos, y gobiernan más; el destino de cada uno de ellos se concibe como dependiendo completamente de sí mismos. Ya explicamos anteriormente (pág. 14) en qué sentido crece el prestigio de Zeus. Mitos desagradables, *impiae fabulae,* como los llama Cicerón, son negados o transformados aquí y allí;[330] Píndaro no cree ya que Deméter haya devorado la espalda de Pélope; según él, Zeus ha libertado a los Titanes del Tártaro donde los mantiene Homero. Además se acentúa más que antes la justicia de los dioses, especialmente la punitiva, y en el mito de Orestes los modernos hasta hablan de la «gracia»[331] que ha quebrantado el rigor de la ley. El imperio despótico de Zeus se ha convertido en un orden moral del mundo.[332]

Pero Orestes, que había obrado por sugestión de los dioses,[333] no necesitaba ser «agraciado», y lo que por

329. Nos limitamos a la poesía escénica, totalmente adecuada a la conciencia popular o comprensible para ella.

330. Isócrates trata de disculpar a los hijos de los dioses; *Busiris,* § 41.

331. Podemos admitirla en las palabras de Polinices, *Edip. Col.,* 1268, ya que Αἰδὼς apenas si se puede traducir por otra cosa que por «gracia».

332. Plutarco expresa claramente su optimismo contra la opinión del epos: «...tal como nosotros juzgamos a los dioses, autores del ἀγαθά y no autores del κακά dueños y señores sobre todas las cosas...; no como los poetas, que nos confunden con sus disparatadas opiniones, prisioneros de sus propias invenciones, ensalzando el lugar donde los dioses moran, es verdad, pero describiendo a los dioses llenos de inquietud, y maldad, y cólera, y otras pasiones, que ni los hombres razonables soportan». Pero nada de todo esto hubieran podido decir los poetas si la fe popular no les hubiese ayudado.

333. También Alcmeón da muerte a su madre, Erifile, por un oráculo de Apolo; *Apolodoro,* III, 7, 5. En la *Electra*

él se hace es deber y obligación. Además, los mismos poetas hacen que esos mismos dioses, comidos por la envidia, pongan en perdición a los hombres y les induzcan a la maldad, y si se nos dice que se trata de restos de las concepciones primitivas, hay que reconocer que los restos son muy considerables. A menudo, los mitos que se tratan hacen imposible de antemano toda transfiguración de los dioses.

Quisiéramos conciliar, de ser posible, en Esquilo, el Zeus transfigurado de *Las suplicantes* con el Zeus terriblemente odioso del *Prometeo*; aun dentro del *Agamenón*, las ideas sobre los dioses cambian de manera sorprendente. Son (v. 49, 135), primeramente, bondadoso amparo contra los animales y hasta hacen justicia entre éstos; sigue una loa artificiosa de Zeus, quien muestra a los mortales la sensatez, y el sufrimiento añade la enseñanza (al πάθος el μάθος); pero es el tercero en el imperio, después de Urano y de Cronos, y entonar para él, con cuidado, un canto de victoria es lo más sagaz que se puede hacer. Este tipo de sagacidad lo encontramos ya en los personajes del *Prometeo*. También se nos dice que para volver a los recalcitrantes a razón es menester cierto favor de los dioses, de los que reinan «por la violencia», y entre ellos se encuentra en primera fila Zeus. En otro caso (v. 355 y s.) se nos dice con obscuras palabras (cuya lectura e interpretación siguen siendo discutibles), poco más o menos, que la arrogancia y la violencia no terminan bien; más adelante, en el alternado canto del coro y de Clitemnestra, en unas palabras por las que habla de seguro el mismo poeta, se declara en presencia de los cadáveres de Aga-

de Eurípides, 1245 y s., desaprueban los Dióscuros a Apolo por la orden dada a Orestes (1266), y Apolo haría mejor tomando el asunto por sí mismo ante el Tribunal.

menón y de Casandra (v. 1495), que todo lo ocurrido es obra de Zeus, el causante y autor de todo: «Pues, ¿qué les acaece a los mortales que no sea obra suya?; y de todo esto, ¿hay algo que no se haya cumplido por disposición de los dioses?»[334]

A Sófocles se le atribuye y celebra una creencia divina tan pura como lo permite el suelo politeísta (Zeller); los dioses, con toda su multiformidad, son representantes de lo divino. Pero en el *Ayax,* Atenea se gloría (v. 59) de haber provocado la locura del héroe, y a tenor del discurso de Ténaro (v. 1326; véase pág. 119), los dioses promovían calamidades por cosas que los hombres ven con buenos ojos. También el final de *Las traquinianas* resulta poco favorable para los dioses. Edipo sigue al pie de la letra, como no podía ser menos según el horrendo mito, al oráculo y aboca al mayor de los infortunios.[335]

Eurípides resulta el más instructivo de los tres, en cierto sentido, pues su espíritu novedoso nos da abundantes referencias de lo que se decía en la conversación de los atenienses sobre los dioses y el mundo, y de este modo va adornando a placer el mito trágico, venga o no venga a cuento. En el sentido, a lo que parece, de un gobierno del mundo equilibrado y conciliador se presenta a menudo al final de sus obras el *deus ex machina* (θεὸς ἀπὸ μηχανῆς): es menester que alguna divinidad vuelva a poner en orden la vida del héroe destrozada por la desgracia y la pasión. El consuelo no sirve de mucho; lo que hay que procurar es no seguir lamentándose; en *Las bacantes,* por ejemplo, deja el dios en tal infelicidad a Cadmo, que poco le alivia la nueva pers-

334. En *Las euménides,* v. sobre Zeus, p. 616, 640.
335. Todo lo que ha hecho, según el *Edipo en Col.,* 965, les parece muy bien a los dioses, por viejo odio contra su casa. Comp. también 997 y s.

pectiva que se le ofrece de dominar en lejanos países y de terminar sus días en el país de los beatos. Lo mismo el prólogo al princípio que el *deus ex machina* al final, no son a menudo sino referencias forzadas de cómo el drama se concilia con el resto de los mitos.[336]

En toda la tragedia habría que distinguir en cada caso si lo que se dice viene de boca de un carácter malévolo, apasionado, perdido, o de un carácter simpático, por cuya boca acostumbra hablar el poeta. Pero tampoco esta diferencia es, de hecho, tan grande como parece, y Eurípides podía saber muy bien que también palabras criminales habrían de encontrar su eco en muchos oyentes, su tácito aplauso.[337] Puede mostrarse edificante y sublime, como en el fragmento reproducido más arriba: ¿qué casa, levantada por albañiles, podría abarcar con sus muros a la divinidad?[338] O se sacrifica a un Zeus, que impera en todo, y que es el Hades al mismo tiempo, y se le ruega que revele cuál es la raíz del mal, y qué dones y a qué dios procurarían sosiego ante el infortunio. En cuanto a la suerte reservada a los mortales, cuya ascendencia terrena es Gea y su ascendencia etérea Zeus, se nos dice una vez que lo que viene de la Tierra irá a la Tierra, y lo que del éter subirá al Cielo (τὐράνιος πόλος).[339] Un magnífico fragmento del perdido Pirítoo nos habla en el sentido

336. Un especial ejemplo rudo de *deus ex machina*, Apolo, al final del *Orestes*. Muy superficialmente los Dióscuros, al final de *Helena*. Muy poéticamente, Tetis, al final de *Andrómaca*.

337. En Plutarco, *De placitis philos.*, I, se atribuye al mismo poeta una opinión fundamental criminal, que sólo por precaución pone en boca, por ejemplo, de Sísifo.

338. Estas y las siguientes citas proceden de fragmentos que, gracias a este contenido, han sido salvados por escritores posteriores.

339. Más brevemente, Epicarmo, v, 264, γᾶ μὲν εἰς γᾶν πνεῦ μἄων.

del «espíritu» (νοῦς) de Anaxágoras, invocándose al principio de los principios que abarca a la Naturaleza entera en etéreos remolinos, está cubierto por la luz y por la noche y rodeado por la danza eterna de las estrellas. Al final de su carrera,[340] el poeta justifica frívolamente la creencia en el poder de lo divino, fuera esto lo que fuere, diciendo que aquélla no cuesta nada (κοῦφα γὰρ δαπάνα). Otras veces se nos dice que la divinidad no se interesa por los asuntos de la Tierra, sino en lo importante (τῶν ἄγαν), abandonando la bagatela (τά μικρά) en manos del acaso.[341] A veces se abandona el poeta al afán de una filosofía barata, y una tragedia (perdida) se titulaba *Melanipo el Sabio,* porque el protagonista filosofaba de lo lindo. Otro fragmento ensalza el movimiento del Universo, llama dichoso al entendido que contempla el Cosmos de la Naturaleza inmortal que no envejece jamás, y el cómo de las cosas (πῇ, ὅπῃ, ὅπως), y no piensa en el mal de sus conciudadanos, en la injusticia, y se mantiene inaccesible para el mal.

Que los criminales hablen en el escenario como ateos, sería cosa muy natural; el Sísifo de Eurípides sostiene ya la opinión (como más adelante, en la realidad, Critias) de que la divinidad ha sido inventada por los sabios para que los criminales que obran en secreto crean que hay un ser que todo lo oye y lo ve.[342]

No sabemos en boca de quién se ponía (en el *Belerofonte*) la malfamada frase de que no había dioses, con toda una tirada ensalzando las dichas de la maldad.

340. *Las bacantes,* 882 y s., en las palabras del coro.

341. *Fragm. ap. Plut. rei p. ger. praec.* 15. Una opinión análoga más desarrollada la vemos en Lucano, *Farsalia,* VI, 605 y s.; v. V, 340.

342. Sobre esta opinión, siempre renacida, v. Cicerón, *De nat. deor.,* I, 42.

Orestes declara por lo menos[343]: «nosotros somos siervos de los dioses quienesquiera que ellos sean».

Algunos dramas de este teólogo tan versátil están dedicados especialmente a la conducta de los dioses y al juicio sobre ella. El *Hipólito* no es más que una lucha entre Afrodita y Artemisa, que no honra a ninguna de las dos. ¿Qué decir, si no, cuando (v. 47, comp. 725) Afrodita prefiere hacer sucumbir también a Fedra, que se le ha rendido (v. 28), que renunciar a la venganza sobre Hipólito, el predilecto de Artemisa? ¿O cuando Artemisa intenta consolar al moribundo diciéndole que pronto caerá bajo sus flechas el amante de Afrodita, Adonis? Nos enteramos aquí de que ninguna divinidad debe oponerse a las andanzas de otra en la Tierra, y que esto es un principio[344] de conducta entre los dioses (v. 1328); pero, como se ve, Artemisa trata de vengarse de la manera más despiadada, y no es menester traer a colación ahora cómo pasan las cosas en Homero. De las palabras del ama (v. 445) entresacamos lo que es y cómo actúa Afrodita en cada individuo y el Cosmos entero; hay, además, un fragmento famoso,[345] en el cual se entrega al poder de la poderosa inclinación hasta a la misma naturaleza orgánica inanimada.

Hércules furioso testimonia también muy poco respeto por los dioses, y como la simpatía del poeta por este salvador de los hombres y de los helenos es totalmente clara, también se trasluce, en consecuencia, su antipatía contra los dioses enemigos. Anfitrión se atreve a decir a Zeus (v. 347) que será un dios inhábil e injusto si no puede salvar a los suyos, es decir, a la familia de Heracles; es verdad que los hijos son sal-

343. *Orestes,* 418 y s.
344. Para lo que se cita a Ovidio, III, 336; XIV, 784.
345. Euríp., *Fragm. incert.*, 4.

vados efectivamente de Lico, pero el propio Heracles es vuelto loco para que los mate él mismo. Hera, en su despecho, hace llamar por su mensajera Iris (que otras veces es una imparcial mensajera de los dioses, pero que esta vez se contagió de la rabia de su dueña) a la furia Lisa; pero ésta se desprende un momento de su carácter y hace las mayores recomendaciones para salvar al héroe; Iris contesta airadamente: «Hera no te solicita para hacer discursos juiciosos (σωφρονεῖν)». En vista de lo cual Lisa invoca a Helios como testigo de que va a actuar contra su voluntad, como ocurre efectivamente de la manera más terrible; pero Zeus ha retenido a Hera tan sólo hasta la terminación de los doce trabajos. Con dolientes palabras indica Heracles que Hera ha logrado, por fin, lo que quería, y ha derrumbado de su pedestal al primer hombre de la Hélade; ¿quién será capaz de adorar a una diosa semejante que provoca la ruina de inocentes bienhechores de la nación, tan sólo por envidia? También Teseo prolonga esto en el mismo tono, diciéndonos cómo los dioses practican el adulterio, aherrojan a sus padres en las rocas, «y, sin embargo, siguen viviendo en el Olimpo y manteniendo sus crímenes».[346] Heracles no puede creer todo esto, que no son sino desdichadas mentiras de poetas, pues los dioses, si lo son de verdad, no tienen necesidad alguna de castigarse y de sojuzgarse unos a otros, etc. Con esto, el poeta se permite a sí mismo y a su auditorio una impiedad sin sanción.

Algunas veces Eurípides se nos muestra un poco más piadoso: en dos pasajes de *Las troyanas* (v. 988, 1.032) se hace responsable del impulso erótico, no a Afrodita, sino a los propios apetitos; pero en el *Hipólito* la diosa se expresa tan escabrosamente, que no hay

346. Si la lectura es ἡμαρτηκότες.

quien la mejore. Y de vez en cuando —y no sólo de boca de una madre que ha perdido a su hijo— renueva la queja desesperada de que los dioses se gozan con la caída de los hombres. Finalmente, encontramos en *Ion* (v. 1048, en boca del coro) que se invoca a Hécate como diosa del asesinato para que preste su ayuda en un envenenamiento.

Hay un momento en que Eurípides parece fanáticamente entusiasmado, al magnificar a su dios, el Dionisos de *Las bacantes*. El final terrible de Penteo, después de haberse burlado de él y haberle vuelto loco, no menoscaba en nada la idealidad del dios, y lo mismo puede decirse de la vida y hazañas magníficas y terribles de sus acompañantes. En el tono más encendido se reservan la divinidad y el derecho a la adoración para un ser que ante los ojos de otra época tenía que aparecer con algunos rasgos auténticamente infernales.

Lo que, sin embargo, sostiene a los dioses en la tragedia a cierta altura de lo terrible o de lo sublime es, en primer lugar, el contenido grave, trágico, del mito heroico en que se hallan envueltos. Cuando falta este elemento, en la comedia, por ejemplo, se afirman los dioses que pisan el suelo alegre y hasta despreocupado de los aedos, que mantienen, no obstante, en la fantasía de los oyentes, la figura más ideal posible de los dioses; pero al aparecer en escena, con la comedia, la idea de ellos resulta rebajada. Del culto dionisíaco nacen la tragedia y la comedia, y si nos imaginamos aquél en sus procesiones, y toda la burla y el escarnio desenfadados y amargos que las caracterizaba, habrá que extrañarse de que la tragedia haya podido resultar algo tan sublime y solemne. Lo que la tragedia atribuirá a los seres superiores, unas veces será más bien una parodia, una transferencia de los mitos a formas y ambientes de la Tierra; otras, enmascaramiento y andan-

zas de los dioses entre los griegos del tiempo. Como la comedia, desde un principio, gozó del teatro lo mismo que la tragedia, no siendo un festejo callejero o de aldea, tuvo que revestirse de todos los aires de un gran género, como la segunda. Ya en Epicarmo (vivió en Siracusa por el año 482 antes de C.) lo burlesco divino debió de estar completamente elaborado, y acaso no era muy diferente de lo que luego la llamada comedia media; pero no se nos ha conservado más que una serie de títulos de sus piezas mitológicas; tampoco los numerosos fragmentos ofrecen idea alguna del curso de la farsa, y sólo traslucen la voracidad de los dioses y de Heracles. Por el contrario, de la vieja comedia ática y su manera de tratar a los dioses tenemos en Aristófanes un cuadro muy completo.[347]

Los atenienses de entonces, envueltos en conmociones y revoluciones, suponían a los dioses la misma dura piel que les era necesaria a ellos. Por eso los autores cómicos no fueron perseguidos con procesos de asebia,[348] como lo fueron estadistas, filósofos, etc.; bastaba con que no negaran a los dioses o pusieran esta negación en boca de algún personaje ridículo, como en la de Sócrates en *Las nubes*. Vistas las cosas en conjunto, resulta un esfuerzo vano pretender encontrar en Aristófanes o en Eurípides una opinión consecuente acerca de los dioses. Como satirizador de la democracia, se muestra también enemigo de la sofística y de sus luces, y en los cánticos del coro —por muy barroco que sea el trapío de la gente que lo compone— entrevera pulcra-

347. V. Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 467 y s.
348. Una queja aislada de que esto ocurría, en Lisias (en *Athen.*, XII, 76), con ocasión de Cinesias: «Lo que entre otras gentes se considera como impropio, lo oís año tras año de nuestros autores cómicos»; por el contexto se adivina que se trata de la burla de los dioses.

mente los acentos sonoros del culto divino y produce entonces impresión de devoción profunda. Recordemos los precedentes solemnes de todo el drama ático, que, también como comedia, no sólo se ve obligado a inventarse un estilo ideal, sino que, en medio de todas las bufonadas, anhela un motivo ideal. Pero, sin embargo, los dioses son descritos de la manera más irrespetuosa y con burlona familiaridad, y tratados de esa suerte cuando aparecen en escena. En *La paz*, el ladrón Hermes (v. 425) se deja sobornar, sencillamente. En *Las ranas*, Dionisos se convierte en una absurda caricatura. «El dios de las fiestas sagradas es presentado en su propia fiesta y, para honra suya, como un dechado de bajeza, libertinaje y felonía: un vivo retrato de la desmoralizada juventud de Atenas corrompida de raíz por una sofística indigna.» (Naegelsbach). No vale decir que no se trata sino de una personificación del mal gusto reinante en el teatro, pues sigue funcionando como dios, y Aristófanes tenía recursos suficientes para poner otra máscara a ese motivo. Desde Homero se ha reído con muchos mitos de dioses; pero en este caso Dionisos se halla cargado de oprobio, no sabemos bien por qué. La transfiguración a que, casi al mismo tiempo, le somete Eurípides, nos repugna también en el fondo, aunque de otra manera; pues aquí el dios ha sido magnificado, por lo menos, y no hundido en el barro. De una comicidad mucho mayor es la peripecia en *Las aves* (v. 1520 y s.), donde se obliga a los dioses, sin sacrificios, a mandar una embajada a la patria de los cucos, en la región de las nubes, donde los recibe Pistétero, su señor, anticipándoseles traidoramente Prometeo. La manera como se conduce esta embajada —Poseidón, Heracles y un dios tribal (dando pie este último para que los otros no se entiendan)—, las negociaciones sobre las perspectivas de herencia a la muerte de Zeus y otros muchos extre-

mos constituyen rasgos de una comicidad tal, que es de suponer el escándalo de risa que se produciría en el teatro. Pero donde teóricamente Aristófanes los trata peor es —al final de su vida— en *Pluto*. Que se trate a Hermes como hambrón, como dios del disimulo, amparador de los estafadores y robón (τοιχώρυχει), puede, como broma, pasar; pero lo escabroso está en lo que sirve de supuesto a toda la pieza, esto es, que hasta entonces se había venerado a los dioses sólo por la posesión de la tierra, que era distribuida ya por el dios de la riqueza, que se había hecho lúcido, y que se había terminado con todo el poder de los dioses y con todos los sacrificios, pues (dice el esclavo Carión) «habéis cuidado mal de nosotros», esto es, habéis cumplido mal con vuestro oficio de dioses.[349] Con estos hilos ha seguido tejiendo diligentemente Luciano.

En la llamada comedia media, que sucede en Atenas a la vieja comedia en el siglo IV, las bufonadas sobre los dioses, a juzgar por el gran número de títulos transmitidos, ocupaban el mayor lugar, junto a la sátira política. De no caer en las manos poderosas de un Aristófanes, resulta un género muy dudoso, y la consabida voracidad de Heracles, etc., pudo aburrir, a la larga, a los espectadores, y no menos las numerosas genealogías de dioses.[350] El *Anfitrión* de Plauto, la única pieza que se nos ha conservado, aunque en su romana versión, probablemente está inspirado en un original excelente, y se lee siempre con placer renovado de qué modo Mercurio hace trabucar a Sosia sobre su propia personalidad, valiéndose de su omnisciencia divina, demostrándole, por saber sus intimidades, que él

349. Otro delito que apenas encubre el poeta se ve en 1172, donde se introduce un sacerdote de Zeus, que hace sus veces, claramente.
350. Eudocia Violar, 984, de Hesiquio.

es Sosia. El resto, especialmente la inmerecida ignominia de Alcumena, es en verdad excesivamente desvergonzado.[351] Por lo demás, la comedia media no constituía ya una fiesta pública como ocurría con la vieja y con la tragedia, y, de habérsenos conservado estas piezas, sus revelaciones sobre los dioses no hubieran poseído el mismo valor.

Entretanto, comienza con Lisandro la divinización de los hombres, uno de los síntomas más inquietantes de la gran perturbación que se produce en Grecia con la guerra del Peloponeso. Con Alejandro y sus primeros diadocos se intensifica el hecho, no sólo en Oriente y Egipto, sino también en la misma Hélade. A Demetrio Poliorcetes, seguramente en su segunda visita a Atenas, en el año 304, se le canta públicamente aquella canción solemne [352] en la que se dan la mano, sin reparo alguno, el culto de este nuevo Dionisos y la indiferencia por los demás dioses: «¡Salve, hijo del poderoso Poseidón y de Afrodita!, pues los demás dioses están muy lejos, o no oyen, o no existen, o les importa un comino de nosotros; pero a ti te vemos, no de piedra o de madera, sino en persona, y te ofrecemos adoración...» Renace claramente una doctrina de Epicuro, pero renunciamos a explicar los diferentes conceptos de la divinidad en los filósofos para limitarnos a lo que podía manifestarse como opinión en la vida corriente.

Ya dos generaciones antes Platón [353] nos ofrece una especie de estadística de la incredulidad en su época, estableciendo tres categorías de gentes: las que no creen

351. También la llamada hilarotragedia de las ciudades griegas del sur de Italia, es bufonada de dioses y diosas, y es posible que el modelo del *Anfitrión* haya que buscarlo aquí.
352. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 538.
353. Platón, *De legg.*, x, p. 888.

que haya dioses; las que creen que los hay, pero que no se mezclan en los negocios humanos; finalmente, las que creen en ellos y en su intervención, pero también que son fácilmente sobornables mediante sacrificios e invocaciones. De los primeros siempre hay unos pocos, pero ninguno ha guardado sus convicciones de joven hasta la vejez. Opinones de la segunda y de la tercera clases se encuentran, si no en muchos, en algunos. No es posible entresacar claramente de aquí la fuerza o la debilidad de la vieja fe; el mismo Platón constituye un hecho muy sorprendente de la historia de la religión en aquellos tiempos, y no como filósofo, sino como utopista. Los sofistas, tan condenados por él, opinaban, como Critias, que las religiones son invención de gentes avisadas;[354] pero, ¿qué otra cosa resulta ser aquella religión que inventa Platón en su *República* para los ciudadanos eventuales de la misma, inspirada en motivos de política y conveniencia, sin el menor asomo de que él mismo crea en ella? Sólo la pura ingenuidad con que escribe su obra le puede justificar, pues no se trataba de algo que hubiera de mantenerse en secreto. Como fundador de un Estado ideal, tiene que ser optimista y postular un dios bueno, que no sea causa del mal.[355] Y piensa inmunizar a sus ciudadanos contra aquel razonamiento imperante, que no sólo asomaba en boca de los poetas (*De re., p.* III, 5) sino que corría por las calles, de la felicidad que trae el mal, la felicidad de la injusticia que permanece oculta, etc.; «por el contrario, los malos son desgraciados, pero su educación se verifica por su

354. Esta opinión, que reaparece a menudo, es definida por Cicerón en *De nat. deor.*, I, 42.

355. Aquí, como casi siempre entre los griegos, *κακά* abarca lo mismo la desdicha que lo malo; el sentido, en cada caso, se deducirá, si es posible, del contexto. Lo mismo ocurre con *ἀγαθά*.

bien». Combate violentamente, no sólo a Homero y a Hesíodo, sino también a Esquilo (II, 18 y 21), porque cuenta enemistades y crímenes, mentiras y añagazas de los dioses.[356] Reclama, por esto, un Homero expurgado (II, 17; III, 1) (ἐκβλητέον ἐξαλείφομεν διαγράφωμεν), y no les tolera a los dioses ni la risa (III, 3), pues no debe cultivarse tal inclinación. Protesta contra las transformaciones de los dioses, porque a la perfección divina le corresponde la inmutabilidad. Aunque fueran verdad los crímenes de los dioses (II, 17), no habría, según él, que contarlos a la juventud, y jamás tales relatos tendrían cabida en su República. El complemento de todo esto es el más allá, del que habla con tanto gusto como Mahoma.[357] Y para formar hombres valientes no invoca esa turbia vida (homérica) de sombras con Estigia, Cocito y otras visiones semejantes, que no pueden sino menoscabar el desprecio de la muerte (III, 1, 2); en cambio de eso anuncia (si bien por boca de otros, por ejemplo, X, 12 y s.) juicio de los muertos, infierno, purgatorio y cielo, y también transmigración de las almas malas y buenas. Para su Estado despótico tales doctrinas debieron de parecerle imprescindibles a fin de completar el sometimiendo. Ya es asombroso que Platón pudiera creer seriamente en la realización de su ideal de Estado o de sociedad, pero nada supera al hecho de haber elaborado ante nuestros ojos la religión que le hacía falta. No queremos decir que cualquier otro griego ansioso de mando no hubiera hecho lo mismo, y algo más, ante la nueva perspectiva de ejercer un imperio; pero otro cualquiera se daba

356. En Platón quiere apoyarse Calígula cuando pretende extirpar a Homero. Suetonio, *Calig.*, 34.

357. V. *De re p.*, III, 1 y 2. V. *De legg.*, X, p. 904. *Gorgias*, p. 523 y s., donde también se habla de la eternidad de las penas del Infierno. Especialmente el *Fedón.*

cuenta que no era posible ganar para ningún Estado o religión artificiosos a la Grecia del siglo IV, y que el explotar las circunstancias reales les arrimaría más a su objetivo.

Si nos preguntamos qué es lo que en la época de la Grecia libre el pueblo atribuyó a sus dioses, parece ser, como hemos dicho, que la dicha del malo y la desdicha del bueno; por lo menos los poetas, que son los que mejor representan el sentimiento general y tratan de hacerse entender de muchos, hablan frecuentemente en esos términos de manera expresa. Ello cobra una significación tanto mayor por el hecho de que la idea de un gobierno de los dioses iba gozando cada vez de mayor predicamento. Antes algunas divinidades castigaban (o vengaban, mejor) las ofensas contra ellas o sus santuarios; ahora se espera de los dioses, o de la divinidad, o de Zeus, como dios suplementario general, una intervención en la vida de los hombres, aunque no participen en ella personalmente. Pero no vamos a dilucidar en qué grado los dioses pueden operar en cada caso, especialmente tratándose de la vida y de la muerte de los hombres, contra el Destino.

Pero con el incremento del gobierno divino no se crea que crece la justicia divina. La vieja doctrina ingenua, tal como aparece todavía en *Los trabajos y los días* (v. 223 y s.), de la divina recompensa en la Tierra, del bienestar de los justos, debió de encontrar en lo sucesivo poco eco.[358] Teognis (en la época de las guerras persas), que tiene mucho de qué lamentarse y no se halla muy edificado de la providencia de los dioses, pregunta muchas veces (v. 373, 731, 743 y s.) a Zeus sobre la fortuna e impunidad del criminal, y ruega que

358. Platón le da el golpe de gracia, *De re p.*, II, 6. Sin embargo, Eurípides, al final de *Ion*, celebra el mal acabamiento de los malos y la fortuna de los buenos.

cuando el castigo llegue no caiga sobre las criaturas inocentes y sí sobre los culpables padres.[359] En los trágicos, uno de los motivos más poderosos es la acumulación de todas las maldiciones de una casa sobre una sola cabeza, más desgraciada que culpable; los dioses tratan con mucha desigualdad a los hombres, y los poetas les devuelven el trato. En aquel fragmento (21) del *Belerofonte* de Eurípides, donde alguien niega los dioses, se ofrece como argumento que un tirano asesino, ladrón, perjuro y saqueador de ciudades, vive más feliz que los hombres piadosos, y que las ciudades pequeñas que honran a los dioses suelen ser dominadas, por la fuerza de las armas, por ciudades mayores y descreídas. En otro pasaje, con motivo de la felicidad del malo, se pregunta si el Destino o la divinidad rigen al mundo. O si existen de verdad los dioses. En el mismo Eurípides[360] encontramos que quien crea poder practicar el mal sin que lo noten los dioses, se equivoca, y alguna vez será víctima de sus opiniones; pero eso, «si Dike dispone de tiempo suficiente». Y así alternan la alabanza y la crítica de la justicia divina por toda la Antigüedad. Varias veces se ha debido de construir una Teodicea,[361] y un eco de esto lo encontramos en el sorprendente escrito de Plutarco *De los futuros castigos de la divinidad.*[362] Al principio se recogen las viejas lamentaciones: que los molinos de los dioses muelen des-

359. Además, importante especialmente, v. 318: «Nada es señalado con fijeza a los mortales por la divinidad, ni tampoco el modo y manera de complacer a los dioses». Pero en Teognis estos dioses tienen en sus manos el destino de los hombres.

360. Frixo, *Fragm.* 8.

361. Así en la elegía de Solón, *v.* 17, 29, 75. Bergk, *Anthol lyr.*, p. 15 y s.

362. *De sera numinis vindicta,* según el título latino. Y el pequeño ensayo de Séneca *De providentia,* en el sentido de un estoicismo llevado a sus límites.

pacio; a quien ha sido herido, o muerto, y toda su descendencia acabada, de poco le sirve el castigo divino de su enemigo. Pero frente a esto se hace valer una mayor conexión providencial de las cosas de este mundo. Existen naturalezas poderosas que al principio ejercen violencia, pero luego llevan a cabo luchas salvadoras; también los malos son preservados, porque tienen algo útil que llevar a cumplimiento antes de ser castigados. Dionisio ha seguido imperando para que en Sicilia los griegos pudieran defenderse contra los cartagineses; Periandro, para que hubiera colonias griegas en el mar Adriático; Casandro, para que resucitase Tebas, etc. Además, muchos hombres malos, en lugar de caer de pronto, sucumben más tarde a castigos perezosos, y hay que pensar en sus preocupaciones y tormentos. En otras palabras: existen tareas grandes, o por lo menos tales que sus consecuencias sean bienhechoras para alguien y para la época, y que, sin embargo, ningún hombre bueno debe tomar sobre sí. Por otra parte, nos vamos acercando, con Plutarco, a una época en la que también el paganismo se preocupa, cada vez más, de la sanción del más allá, que no se reduciría a unos pocos seres piadosos y a los grandes criminales, sino que sería general. Pausias,[363] frente a la gran corrupción que invade a toda la Tierra, pone su esperanza en la justicia divina después de la muerte, pero como un supuesto obvio y general.

Si se exige a los dioses la suprema justicia y se lamenta su descuido, parece que había de atribuírseles la omnipotencia. Pero varias veces hemos indicado cuán condicionada estaba ésta; los griegos conservaban, en efecto (desde los primeros tiempos, a lo que parece), una gran convicción fundamental que reducía el go-

363. Pausan., VIII, 2, 2.

bierno de los dioses a muy poca cosa: la fe en la fatalidad, en la Moira.[364]

Este poderoso supuesto, el Destino, que compromete la cuestión de la libertad humana, entre los griegos había recibido una vieja forma popular tal como la acuñó el epos, pues jamás han podido o querido desprenderse de ella por completo. Pero, de antemano, tenemos que estar preparados para toda clase de incongruencias: los dioses existen, prestan oído, pero el Destino es algo implacable. ¿Cómo es esto posible, si los dioses también están sometidos al Destino?

A todo politeísmo le inhiere desde la cuna cierto fatalismo. Sus dioses particulares, por muy ricamente aparejado que su poder aparezca, no pueden extender su dominio sobre la Tierra, y entre sus diversas jurisdicciones quedan lagunas lo bastante grandes para que asome un poder más general, ya sea la fatalidad, ya sea el azar. Lo dicho se aplica especialmente a los dioses homéricos, cuyas andanzas son de carácter azaroso; no es posible echar mano de estos seres, que buscan su felicidad y la satisfacción de sus pasiones, para un gobierno del mundo, y si concepciones tardías les atribuyen una especie de universal señorío, la antigua creencia se mantiene siempre pujante.

Aun la más bella idealidad de los dioses del epos es inseparable de su humanidad, y ésta de una humana limitación. Su único privilegio de categoría es su no envejecer ni morir. Ni su mirada ni su voluntad alcanzan para gobernar el mundo, ni aun repartido en

364. Todo esto ha sido tratado detalladamente y de mano maestra por Naegelsbach en *Homerischen Theologie* y en *Nachhomerischen Theologie*; pero, con brevedad, daremos cuenta de algo nuevo y diferente. Para las diversas expresiones y sus vacilantes significaciones, hay que referirse totalmente a Naegelsbach.

trozos o en esferas de acción. Por lo general, pueden hacer lo que les apetece, y se complacen con mil intervenciones en la Naturaleza y en la vida humana; pero si nos los representamos a todos juntos, con sus antagonismos naturales y sus enemistades personales, les podremos atribuir un poder total muy problemático. Pretenden el derecho a gobernar el mundo; según la teoría expuesta por Poseidón,[365] a él le pertenecen las aguas; el mundo subterráneo, a Hades; el éter, a Zeus; pero la Tierra y el Olimpo pertenecen a todos juntos, y con esto el gobierno total y abigarrado de la vida humana.

Una consecuencia más de este antropomorfismo es que los dioses mismos dependen del Destino y no pueden substraerse a él en sus propios asuntos. La cuestión que nos interesaría es la de saber la antigüedad de esta creencia: ¿es una creencia primitiva, o una consecuencia, deducida conscientemente, cuando ya los dioses son tan parecidos a los hombres, que pueden participar en la misma suerte que ellos? La teogonía, mucho antes de Hesíodo, sabía que pudieron haber sucumbido generaciones completas de dioses y que el mismo Zeus se hallaba expuesto, a veces, a los peligros más terribles.

La expresión de esta dependencia respecto a una voluntad extraña a ellos con que actúan los dioses, y con arreglo a la cual tienen que enderezar toda su conducta, es, en breves términos, la siguiente: se les ha impuesto esto y lo otro, y hasta predicho; pero no sabemos, por lo general, por quién; el Destino permanece en el anónimo. El ejemplo más claro lo tenemos en la amenaza con la cual vive Zeus de un enlace matrimonial (con Metis, con Tetis) del cual nacerá otro más fuerte que él, que le derrocará. Tampoco los dioses pueden evitar, con todo el dolor de su alma, que sus predilectos sucum-

365. *Ilíada*, xv, 185 y s.

ban a la muerte:[366] Zeus tiene que ver morir a su hijo Sarpedón, y Afrodita, al querido Dafnis.[367] Favoritos que no se pueden salvar, como, por ejemplo, Héctor,[368] son abandonados vergonzosamente, y Atenea facilitará la caída de los Priámidas, sirviéndose del engaño más indigno. En tiempos totalmente históricos, la Pitia opone a los reproches del derrocado Creso que ni a los dioses es posible esquivar la fatalidad, y, por lo menos en el caso de Creso, Apolo había hecho todos los posibles ante las hermanas del Destino para retrasar su caída.[369]

Acerca de la Moira en la vida de los hombres, los modernos han fantaseado grandilocuentemente con ocasión de las tragedias; se trata, según ellos, de una potencia moral que compensa las contradicciones y antagonismos en las cosas humanas con sublime justicia, concilia libertad y necesidad y hace prevalecer la ley general sobre la presuntuosa voluntad individual.[370] Pero los griegos nada sabían de todo esto. Es algo obvio que sobre la escena trágica el Destino se mezcle al obrar de los hombres, pero nunca se ha loado moralmente o se ha transfigurado este Destino. No se trata sino de una necesidad de las cosas, completamente independiente de toda voluntad consciente, ya sea concebida como hecho suelto o como un nexo general desde comienzos del mundo, según sea el pueblo o los pensadores los que

366. De una manera muy cierta Atenea, como Mentor. *Odis.*, III, 236.
367. Zeus predice la muerte de Sarpedón. *Il.*, XV, 67. Acerca de Dafnis, Teócrito, I, 139.
368. *Iliad.*, XXII, 167 y s.
369. *Heródoto*, I, 91. *Igualmente* claras son las palabras de Prometeo acerca de Zeus. Esquilo, *Prometeo*, 518. Véase la sentencia de Pítaco: ἀναγκα δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται, Diógenes Laercio, I, 4, 4.
370. La rechaza acertadamente Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 481.

hablen. La Moira no es ninguna personalidad, pero sí un poder absoluto, lo que no es Zeus —hasta que no experimenta el cambio, a impulsos de un pujo monoteísta—.

Los dioses son dispensadores de los dones y se espera granjearse su voluntad, pero no son nada contra el Destino.[371] Claro que ante la implacable verdad los ánimos tiernos se amparaban en los altares y. por último, en los conjuradores; se espera, en determinada ocasión, conmover de tal suerte a la divinidad correspondiente, o a un ser divino cualquiera, que se detenga el Destino. Pero se trata de inconsecuencias claramente explicables. El que, según una expresión idiomática muy vieja, el Destino sea llamado a menudo demonio, no le presta por eso personalidad ni divinidad alguna.

Se puede presumir que, en un principio, la Moira hacía alusión tan sólo al destino en el nacimiento y la muerte de las personas, y esto último únicamente en lo que hace al punto y hora;[372] luego se ampliaría a la causa, el género de muerte, y sólo más tarde abarcaría toda la suerte de la persona desde su nacimiento, todo su obrar, y finalmente se llegaría a abarcar la marcha total

371. El culto tardío de los θεοὶ ἀποτρόπαιοι fue esporádico y secreto, propio de conjuradores. Los detalles sobre el particular quedan en la más completa obscuridad.

372. Donde Κήρ designa el especial destino de muerte, el género de muerte. Que innumerables Κῆρες se ciernen en los aires y acechan a los hombres, es una ficción poética posterior. Apolonio de Rodas, *Argonaut.*, IV, 1663. En Mimnermos, dos *keres* sombríos junto a los hombres, el de la edad y el de la muerte. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 9, en dos fragmentos. Sobre el destino del nacer en manos de las Moiras, el mito significativo de los dolores de Alcmené (Antonino Liberal, 29), concurriendo con las Moiras la diosa del parto, Ilicia, y todavía la decisión de Zeus. En los más viejos poetas hímnicos se encontraba, según Pausan., a Ilicia como idéntica al Destino (Pepromene), más viejo que Cronos y también como madre de Eros. VIII, 21, 2, y IX, 27, 2.

del mundo como predeterminada por el Destino, esto hasta el grado que alcanzara el espíritu consecuente. En las concepciones populares, la voluntad humana es unas veces más libre que otras, suponiéndose, además del Destino, influencias e inspiraciones de dioses y demonios. La expresión clásica de esto es la conocida anécdota[373] de aquel esclavo ladrón que pretendía hacer valer que el Destino le había forzado a serlo, a lo que se le repuso: «¡y a recibir palos también!» El Derecho penal se cambia en una fatalidad de pena. La tragedia expone a su manera el mismo pensamiento: Clitemnestra, amenazada de muerte por su hijo, dice sobre su parricidio: «¡la Moira lo dispuso!», a lo que Orestes contesta: «¡también la Moira preparó tu muerte ahora!».[374] Pero ya saben los poetas que la voluntad criminal se quiere hacer pasar por el Destino.[375]

Con toda una serie de matices, el señorío de la Moira sobre la vida terrestre se muestra condicionado por sí o por inmixtión de los dioses. El supuesto más general es el primero. En *Los argonautas* (de Apolodoro), toda circunstancia concreta está predeterminada (χρεών); por ejemplo, que las Arpías o, si ellas no, los Boréadas tienen que sucumbir; que las rocas Simplegadas se mantienen firmes en cuanto el primer navío las rebasa felizmente. Las murallas de Troya están destinadas a sucumbir por el fuego, en cuanto un mortal participe en su construcción, razón por la cual los constructores divinos Poseidón y Apolo se adjuntan a Éaco.[376] Tampoco los oráculos, cuando acaecen en tales ocasiones, anuncian la voluntad de los dioses, sino del Destino, y

373. Entre otros, en Dióg. Laerc., VII, 23, en boca del estoico Zenón.
374. Esquilo, *Coéforas*, 910.
375. Euríp., *Medea*, 1240.
376. Píndaro, *Ol.*, VIII, 40.

cuando Apolo habla de la «resolución segura de Zeus» no se trata, por lo menos en la época del epos, más que de una expresión sin valor, ya que era demasiado conocida la impotencia de Zeus frente al Destino. En el himno homérico a Apolo, dos veces se nombra (v. 252 y 292) la resolución, pero se omite, sorprendentemente, a Zeus. En lo que se refiere a las indicaciones sobre el Destino del oráculo de Delfos, la mayor parte son condicionales y tan obscuras, que su sentido no se aclara sino luego del cumplimiento, luego que el advertido ha realizado lo funesto;[377] aunque sea un dios el que habla, las sentencias del oráculo son expresión del Destino.

Siguiendo una opinión consecuente, los dioses no pueden matar, y sí sólo transformar lo que puede ser un castigo o una venganza,[378] pero también un favor y salvamento. En un mito incomparablemente sorprendente (entre otros, en Apolodoro), Zeus es lo bastante fuerte para sacar al Destino de un apuro en que se ha metido por causa de dos animales: el zorro tebano estaba predestinado a que nadie puediera atraparlo; pero el perro del ateniense Céfalos, a coger todo lo que se le pusiera por delante, y una vez que el perro persigue al zorro, Zeus los convierte en piedra.[379] También pueden colaborar los dioses en los casos en que el Destino determina que muera uno de dos; Apolo, por ejemplo, nego-

377. Así, por ejemplo, Heródoto, IV, 164.

378. Zeus, por ejemplo, quiere destrozar con el rayo a cuatro ladrones que robaban la miel de las abejas sagradas en la caverna de su nacimiento en Creta; pero las Moiras y Temis se lo impiden, porque no está permitido (ὅσιον) que nadie perezca allí, y por eso los convierte en pájaros. Antonino Liberal, 19.

379. El fin de Anfiarao hay que entenderlo de modo que Zeus no lo demora; pero abre la tierra, que se traga a Anfiarao con carro y auriga; actúa como transfigurado héroe y profeta.

cia con las Moiras que Admeto, condenado a morir, coloque a alguien en su lugar, y lo hace su esposa, imponiéndose la condición de que Admeto viva en lo futuro tanto como ha vivido hasta entonces.[380] La expresión más pura de la creencia más auténtica nos la ofrece el relato de la balanza de Zeus en el canto octavo de *La Ilíada*,[381] donde se opone decididamente a los manejos de los dioses el imperio del Destino; la única ventaja de Zeus es que con su balanza puede enterarse. Zeus coloca en los platillos dos suertes de muerte, mira qué platillo cae —el de los aqueos—, y tiene que seguir la decisión de la balanza, hasta con un prodigio especial (una llama de azufre entre el carro de Diómedes y Néstor). También pueden los dioses predecir a los hombres (προσημαίνειν) lo que —sin intervención suya— está predeterminado, valiéndose de signos de toda clase,[382] y los mortales no aspiran en la ocasión, como tampoco cuando preguntan al oráculo, a determinar el Destino,[383] sino que tratan simplemente de informarse, aunque escondan secreta o inconscientemente el deseo de acomodar sus acciones de alguna manera.

Un ejemplo único, procedente de tiempos relativamente posteriores, pero que acaso corresponda a una creencia primitiva, nos lo ofrece lo que Heródoto (VIII, 13) nos dice con ocasión de la pérdida de la flota persa en las costas de Eubea; según él, por parte de la divinidad se había hecho todo lo posible para que la potencia guerrera de los persas fuese similar a la helénica y no muy superior. El supuesto tácito era que en

380. *Hypothesis*, I, al *Alcm.*, de Eurípides.
381. *Il.*, VIII, 69 y s., V, XXII, 209. El descender de un platillo significa entre los griegos el morir; es la dirección del Hades.
382. Muy claro esto en Pausan., IV, 13, 1.
383. Vid. las palabras desconsoladas de la Pitia a Aristodemos, en Pausan., IV, 26, 3.

semejante ocasión serían el Destino o el valor los que decidirían.

Pero en el mito y en el epos los dioses disponen a menudo de manera que, por lo menos indirectamente, se decide la vida de las personas. Cuando las luchas alrededor de Troya fluctúan con pérdida de la sangre más noble, se podría decir que la muerte encuentra a cada uno en el momento que le asignó la Moira. Pero, ¡qué indecisiones sobre el Destino en *La Ilíada,* aun prescindiendo de la muerte! Agamenón, por ejemplo, se disculpa una vez (XIX, 87) de haber ofendido a Aquiles: «no tuve yo la culpa, sino Zeus y la Moira y las Erinias que pasean por el aire: ellos ofuscaron mis sentidos»; el oyente puede escoger. Los dioses envían despreocupadamente epidemias, terremotos, monstruos asesinos, y Zeus destruye con su rayo individuos y cuadrillas enteras, sin que se piense para nada en el Destino en esa muerte general. Apolo y Artemisa poseen casi la especialidad de enviar la muerte, y sus dardos no han sido mortales sólo para las criaturas de Níobe. También nos encontramos con el ingenuo supuesto de que es menester respetar el Destino salvador de un héroe, pero no así la vida de sus compañeros, que habrá que sacrificar a la venganza de un dios colérico. El cíclope ruega [384] a su padre Poseidón: «¡no permitas que Ulises vuelva a su patria!; pero si le está acordado volver a ver a sus amigos, su casa y su patria, ¡que sea tarde y con daño, luego de haber perdido a todos sus compañeros!» Y aun contra un poderoso héroe, Ayax el locrio, una divinidad en cólera consigue la muerte. El epos esconde la creencia de que alguna vez se puede obrar contra el Destino merced a una pasión poderosa;

384. En *Od.*, IX, 330, v. 554, le preocupa a Ulises que Zeus piensa en perder a sus navíos y a su gente.

es la ὑπέρμορον (el paso más allá de la fatalidad), en virtud de la cual, por ejemplo, Aquiles quería destruir los muros de Troya, y Zeus lo teme,[385] antes del tiempo fijado por el Destino.

La forma en que el Destino aparece ante los griegos sufrió cambios considerables. La Moira, que es εἱμαρμένον y πεπρωμένον es concebida, como dijimos, impersonalmente. Pero puede ser que fuera tan original y antigua otra concepción que más adelante se hizo general. Ya en Homero[386] se habla, en efecto, en plural de las Moiras, con lo que necesariamente se alude a personificaciones; en la *Teogonía* encontramos el trío de las Moiras,[387] con sus conocidos nombres Cloto, Láquesis y Atropos; la que teje los hilos de la vida, la que distribuye la suerte y la implacable; ellas tres son

«las que a los hombres,
ya al nacer, les asignan todas sus dichas y desdichas;
ellas las que castigan todo crimen de los dioses y de los mor-
[tales,
sin descansar en su espantosa furia hasta que la venganza
[terrible
cae sobre los que pecan, conforme a sus merecimientos».

una prerrogativa penal que sólo en este pasaje se les reconoce (como si estuvieran emparentadas con las Erinias) y que luego ha debido de apagarse en la conciencia de los griegos.[388] No han faltado, por lo demás, descripciones míticas de su ser,[389] a veces hasta extremos

385. *Il.*, xx, 30; comp. xxi, 517.
386. *Il.*, xxiv, 49.
387. Hesíodo, *Theog.*, 217, como hijas de la Noche; 904, como hijas de Zeus y Temis.
388. Sin embargo, en Esquilo, *Prom.*, 516 y s., son nombradas todavía como manejadoras del Destino, junto a las Erinias, y Zeus les está subordinado.
389 El paralelo más conocido, las tres Normas de la fe germánica, pero el mito de tres hermanas sobrehumanas o sagradas es propio de diversos pueblos en las formas más varias.

de comicidad; por ejemplo, Apolo las embriagó para arrebatarles a Admeto.[390] No podrán gozar de adoración ni sacrificios, pues que son lo implacable; sin embargo, en nueva inconsecuencia, encontramos una invocación a Cloto y a Láquesis para que envíen a la ciudad natal del impetrante legalidad, justicia y paz.[391]

Junto a esta creencia en las Moiras se forma, probablemente en una época ya muy reflexiva, la opinión de que la suerte humana se halla en manos de los dioses, o de Zeus, y ya en otra ocasión hemos podido hacer referencia a este incremento del gobierno del mundo por los dioses. Como si de la adición de fuerzas tan limitadas y enemigas como son los dioses pudiera resultar una fuerza conjunta superior, se hablaba con facilidad de la divinidad en general (τὸ θεῖον),[392] y en el hablar cotidiano se amalgamaban la concepción vieja y la nueva en un «Destino divino» (θεῶν μοῖρα, θεία μοῖρα), en un «azar de arriba». El mismo Heródoto, que alguna vez somete los dioses al Destino, en otras ocasiones se expresa en el sentido dicho.[393] Probablemente se conservó íntegra, pero tácita, la creencia en el Destino, tratando así de congraciarse a los temidos dioses con este reconocimiento externo de su poder.

Zeus es el que más frecuentemente se convierte en señor del Destino, de vidas y muertes. En una leyenda corintia aparece la Muerte, Tanatos, como criado de

390. Esquilo, *Eum.*, 728. Los demás rasgos de su ser, en Preller, *Griech. Mythol.*, I, 329 y s. Además, sus representaciones en las artes plásticas.

391. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 553.

392. Pero si se dice, como a menudo ocurre, ὁ δαίμων, en cada caso habrá que decidir si se trata de la divinidad o del Destino, y los traductores deciden como quieren.

393. En Eurípides, *Helena*, 1659, declaran los Dióscuros al salvar a la hermana que ya lo hubieran hecho antes, pero no eran todavía lo bastante fuertes para hacer frente al mismo tiempo a la fatalidad y a los dioses.

Zeus; éste, delatado por Sísifo a causa de un rapto, le envía a Tanatos, aunque esta vez sin éxito; Sísifo aherroja a la Muerte, de modo que en ese tiempo nadie puede morir, hasta que Ares la libera y le entrega a Sísifo. Pero en los Infiernos, Sísifo conmueve con discursos arteros a Plutón y a Perséfona, que le dan suelta; luego de morir de muerte natural, a avanzada edad, sufrirá en el Hades el conocido castigo.

Pero aunque Zeus, u otra divinidad cualquiera, sean designados como «guías de las Moiras» (μοιραγέτης), no se quiere decir necesariamente que condicionen el Destino. En Pausanias, que utiliza tan a menudo fuentes antiquísimas, Zeus sólo sabe qué es lo que las Moiras aportan a los hombres y qué no,[394] y en Delfos encontramos las estatuas de Zeus y de Apolo junto a dos Moiras y con la inscripción «Guía de las Moiras»;[395] de Apolo, por lo menos, sabemos que conoce el Destino, pero que no le decide. Y si las Moiras acuden enviadas por Zeus donde Deméter, de duelo en la caverna arcádica,[396] para convencerla que cese en su cólera y dolor, lo hacen por propia conveniencia, pues durante el retiro de la diosa de la fertilidad muere cada vez más gente de hambre, es decir, de manera distinta a como debieran según su propio destino. De todos modos, en ocasiones, *La Odisea* se aproxima a la nueva manera de pensar al trasegar la actividad simbólica de Cloto, de manera extrañísima, a los mismos dioses, que hilan el destino de los hombres (ἐπινέω, ἐπικλώθω).

394. Pausan., v, 15, 4: En otra ocasión (I, 40, 3) dice secamente que todo el mundo sabe que el Destino sólo obedece a Zeus, y que él dispone de las Horas (es decir, de los cambios en la vida); pero le sigue ἐς τὸ δέον como *tenía* que ser.
395. *Ibíd.*, x, 24, 4.
396. *Ibíd.*, VIII, 42, 2. En Eurípides (*Helena*, 1341), Zeus le envía las Carites y las Musas.

Más tarde, figuras parejas a la Moira, son Adrastea (la Ineluctable)[397] y Tike; la primera resulta visiblemente sinónima de Atropos, pero otras veces se identifica con Némesis, en el sentido de una venganza moralizada. Tike tiene una historia mucho más importante. Citada de pasada por Homero, junto con otras Oceánidas; considerada luego por Píndaro como una de las tres Moiras, y la más poderosa de ellas,[398] se convierte, por un lado, en el ser superior protector de una ciudad y hace competencia a las primitivas divinidades protectoras de la misma; por otro lado, llega a ser una divinidad general, que disfrutó de un culto espléndido, cual ninguna otra divinidad, en la época griega tardía y en la romana, con los atributos de la Fortuna;[399] por entonces Pausanias[400] podía considerarlas como la más poderosa de todas las divinidades en cuestiones humanas. Es el destino mismo, con sus ciegas oscilaciones, a quien se trata de congraciarse en algún modo con oraciones y sacrificios, siendo así que la Moira, que jamás disfrutó de culto, fue considerada como implacable.[401] La estatua de Tike en Tebas llevaba en brazos

397. V. los intérpretes del *Prom.* de Esquilo, 936.

398. Según Pausan., VII, 26, 3.

399. «Sólo a ella le invocan todos». Plin. *H. N.*, II, 5. Recuérdese también en la expresión corriente τύχη ἀγαθῆ. En Trofonios de Lebadea hubo un santuario del buen demonio y de la buena Tike. Pausan., IX, 39, 4.

400. Pausan., IV, 30, 3. Según Preller, sería de origen asiático, y, como Némesis, una figura paralela a Afrodita Urania. La invocación más antigua de esta Tike general, si bien en favor de determinada ciudad, en Píndaro, *Ol.*, XII, al principio. Naegelsbach ha demostrado certeramente de qué modo se acomodaba a la Grecia tardía, en *Nachhommerischen Theologie*, p. 156.

401. En lo que se refiere a la anterior relación recíproca entre las dos, v. Sóf., *Fedra, fragm.* 604. Dind.: οὐ γαρ πρὸ Μοίρας ἡ Τύχη βιάζεται, esto es, en lo que respecta al día de la muerte de los hombres, Tike tiene que regirse por la Moira.

a Pluto niño; supone reconocimiento de en qué medida la «diosa de la fortuna» es madre o crea a sus pechos la riqueza; pero a Pausanias le parece igualmente sensato (σοφόυ) que en Atenas sea Irene la que lleve el niño en brazos. No había seguridad con Tike; Diodoro, que, aun en ocasión de cosas ya muy de tiempo atrás, refleja maneras de pensar de la época de Augusto, nos dice de ella, a propósito de un acontecimiento antiguo, que se alegra por su condición de los golpes de fortuna en los hombres, y provoca los más rápidos cambios en su bienestar.[402]

Gorgias[403] pensaba haber dicho algo muy inteligente cuando substituyó una palabra por otra, el Destino por la Naturaleza, la Moira por la φύσις; ésta sería, según él, la que fijaría a cada mortal el día de su nacimiento o su muerte, con lo que pudo dar a entender, o la muerte en general, o en día determinado. Preferibles son las confusiones acumuladas por otros griegos, en diversas épocas, alrededor del tema. Por ejemplo, Plutarco,[404] que dice: «no venimos al mundo para imponer leyes, sino para obedecer lo que ordenan los dioses que dirigen el todo, y lo estatuido por el Destino y la Providencia», con lo que se nos deja nuevamente libre la elección. En el intérprete de sueños Artemidoro,[405] encontramos la siguiente enumeración: «La naturaleza del Universo, y la fatalidad, y la providencia, y todas las expresiones *equivalentes*...» En Luciano, el tema principal del diálogo *El confiado Zeus*[406] es la burla sobre la deficiente concordancia entre los impotentes dioses y

402. Diod., XIII, 21. Innumerables pasajes en otros autores; uno especialmente expreso se ve en Paus., VIII, 33, 1.
403. Gorgias, *Palamedis apol.*, 1.
404. *Consol. ad Apollon.*, 18.
405. *Oneirokrit.*, II, 39.
406. Cosa parecida en *Jupiter tragoedus.*

el Destino. La ironía alcanza a las Moiras y a la Fatalidad no menos que a los dioses, y no hay que tolerar ningún residuo de dirección suprema de lo terrestre, ni de providencia, y el supuesto tácito es el de la más ciega casualidad. En uno de los diálogos de los muertos (30, 2, 3) Luciano sale, además, a la defensa del mal, como obra del Destino; Minos permite a un terrible salteador, que se disculpa con la Moira, que se deslice en el reino de las sombras, luego de haber querido antes arrojarlo al raudal de fuego. Al ingenioso samosatense le basta el más rudo fatalismo, y se acomoda dentro de la falta de libertad.

La filosofía griega no ha aportado gran cosa en esta materia. Cuando surge en ella a la vida, se encuentra ya con que la cuestión, estamos por decir que por decisión filosófica de la nación, estaba de antiguo resuelta, y no puede substraerse a las expresiones ya fijadas (εἱμαρμένη, etc.). Aun la misma doctrina de la Estoa, que es la que más se entretiene en temas de éstos, está lejos de ser clara e incontradictoria.[407] Será en balde que se trate de buscar entre los griegos un estudio profundo de la libertad de la voluntad y del determinismo, y aun lo que el mismo Aristóteles nos dice en su *Ética* resulta muy insuficiente. Cierta compensación ofrece el firme conocimiento griego acerca de la invariabilidad del carácter.[408] Pero los filósofos no han ejercido influjo alguno sobre el fatalismo popular griego, en la medida que era algo vivo entre los griegos.[409]

407. Schwegler, *Gesch. der griech. Philosophie*, 2.ª edición, p. 282 y s. Diόg. Laerc., VII, 149. Aulo Gelio, VI, 2, *De Crisipo*; Cicerón, *De divinat.*, *passim*, especialmente II, 6 y s. También *De fato*.

408. Acerca de este clásico pasaje, confróntese Teognis, 429 y s.

409. No hay que olvidar, sin embargo, que en tiempos posteriores pudo cuajar en algunos elegidos, a partir, sobre

Pero surge una cuestión ineludible, y es la de averiguar cómo ha sido posible que dioses con tan dudosa perfección y poderío se hayan mantenido tanto tiempo y tan firmemente en un pueblo como el griego, propenso a toda clase de razonamientos.

Provisionalmente, podemos contestar a esta cuestión con el aserto de que la gran fuerza de esta religión residía seguramente en la naturaleza e ingencia de su culto, que era una potencia objetiva en la vida, una costumbre arraigada; además, había ido recogiendo, poco a poco, en su servicio, toda la alegría de la vida, y llegado a ser, al mismo tiempo, en sus instituciones más distinguidas, asunto de la implacable Polis,[410] y con esto inmunizada contra toda clase de innovaciones. El incrédulo tenía así que temer la furia del pueblo, que atribuía las calamidades públicas a la negligencia en el culto. La base firme la constituía el culto doméstico, fundamento primero del culto público y fuente perenne de él, y ese culto se mantuvo hasta los últimos tiempos con una riqueza y fuerza incomparables. Finalmente, de haberse tratado de una religión magistral, los griegos la hubieran emprendido con ella desde un principio; pero su religión era puro culto, no enseñaba nada y no cabía, por tanto, contradecirla. Todavía en el tiempo

todo del ideal concepto de lo divino en la Estoa, un tipo de piedad para con los dioses por encima de las peticiones habituales de los bienes terrenos y de la suerte externa. En Marco Aurelio (εἰς ἑαυτόν, IX, 40) encontramos claramente la indicación de aquello que se entiende por «oración en espíritu». Pero lo que por lo general se atribuía a los dioses más poderosos era: ἀνθρώπων εὐχὰς ἄγειν εἰς τέλος καί ὁποια ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροις. Pausan., VIII, 37, 8.

410. Que podía cederlo o reservárselo; por ejemplo, el acusado de homicidio no participaba más en los «santuarios, agones y sacrificios de la ciudad, que son lo más grande, antiguo y digno que los hombres poseen». Antifón, *Orat. VI (De choreuta)*, c. 4.

de su ocaso dice un cristiano:[411] *deorum cultus non habet sapientiam, quia nihil ibi discitur, quod proficiat ad mores excolendos vitamque formandam; nec haber inquisitionem aliquam veritatis, sed tantummodo ritum colendi, qui ministerio corporis constat.* Por eso, tampoco una Polis desenfrenadamente democrática podía entrar en conflicto con ella, y menos que nada por la cuestión de la enseñanza.

Si tratáramos ahora de examinar el grandioso fenómeno desde cada una de sus vertientes o aspectos, habría que empezar por aquel sentimiento fundamental según el cual todo el servicio divino pertenecía a los que lo fundaban y practicaban.[412] Esta religión se compone, en el fondo, sólo de cultos diversos que reconocen sus dueños; ahora bien, lo que se tiene como propiedad, y así se cuida, es apreciado y defendido de otro modo que las meras «instituciones» que, con el tiempo, se sienten como una carga y pueden estar sometidas a modificaciones y derogaciones arbitrarias. ¡Con qué gusto se hubiera creado un sentimiento semejante como base y protección de las leyes y de los artículos de la Constitución (νόμοι)! Pero, todo lo contrario, fueron víctimas del más desorbitado espíritu innovador. Con los dioses las cosas marchan de otra manera. Se les tenía a ellos y a su culto como un derecho exclusivo; los diversos mitos locales eran una riqueza para la ciudad o comarca en cuestión, y frente a este sentimiento todos los racionalistas y ateos resultaban de una ridícula impotencia. No era obvio, ni mucho menos, que —si prescindimos de los oráculos y lugares de fiestas— los griegos forasteros tomaran parte en el culto de la ciudad

411. Lactancio, *Instit.*, IV, 3.
412. Ya las viejas estirpes celebran en sus migraciones sus prácticas santas; el culto y la vida de la tribu forman un todo único.

huésped, ni tan siquiera que pudieran penetrar en el templo en cuestión. Por esto tenía que parecer completamente natural que capas de población forastera acogidas dentro de la asociación política, como, por ejemplo, los gefíreos en el Ática,[413] conservaran su propio culto de los dioses griegos, e igualmente que los esclavos rindieran el suyo a los dioses extranjeros, culto que también sería propiedad de ellos. Fragmentos, astillas de viejas estirpes griegas, paradas en su rudeza, de mala fama ahora, a las que, por lo demás, no se quería pertenecer muy a gusto, siguen viviendo si mantienen el apego a su viejo culto; los dríopes de la mesénica Asine[414] estaban, por ejemplo, muy orgullosos de su raza porque conservaban todavía su culto de Apolo, con sus ritos y mitos, traídos del Parnaso. También las víctimas, las fiestas y los ritos de las mujeres fueron considerados, sin duda alguna, como algo perteneciente a ellas. Pero, sobre todo, el culto doméstico era patrimonio sagrado de la familia; participar en él considerábalo el huésped o cliente como precioso regalo, y existía, además, un culto secretísimo, que transmitía, como joya heredada, cuidadosamente escondida, el padre al hijo mayor, la madre a la hija y, a veces, sólo en la hora de la muerte.[415] Y todo esto no se había producido por la fuerza de sefismas o de sínodos espirituales, sino que era antiquísima y perviviente convicción y costumbre, y, como tal, completamente natural.

Esta religión, ante todo, no era patrimonio de los sacerdotes, y una de las causas principales de su fuerza y duración fue que no existiera casta de sacerdotes ni

413. Heródoto, VI, 57, 61. De todos modos, poseían también cultos de género más desagradable, a los que tuvieron que renunciar.

414. Pausan., IV, 34, 6.

415. Valerio Max., II, 6, 8.

sacerdocio, ya que griegos y griegas eran, desde los más remotos tiempos, celosísimos sacrificadores. En Homero ofrecen las víctimas los héroes mismos mostrando una práctica muy ejercitada. Muy característico también resulta que en los tiempos heroicos la purificación por homicidio no se lleva a cabo en santuarios u oráculos, no corre a cargo de un sacerdote, ni tampoco del vidente que suele aconsejar al rey, sino de un héroe real, a cuya hospitalidad se ha acogido el homicida. En la casa misma habría comenzado acaso el culto griego, practicado en el hogar por el padre de familia con la máxima regularidad, y así se explica que, más adelante, cuando se erigen altares y templos en honor de divinidades generales, no sean problemas los sacerdotes *ad hoc*; «el sacerdocio es cosa de cada hombre»,[416] pues todo griego se halla acostumbrado por su casa a gobernar santuarios o a verlos gobernados. Fácilmente se explica el nacimiento de sacerdocios hereditarios en algunos templos, y no hay que considerarlos como restos de una vieja casta sacerdotal;[417] el culto familiar, que ha servido de modelo, ha sido, naturalmente, hereditario, y se concertará, acaso, la fe griega en la herencia de las cualidades con el hecho de que esta o aquella familia se haya distinguido en su culto doméstico como especialmente capacitada, celosa y feliz. Una tal familia pudo mostrarse benéfica con la población, admitiendo, poco a poco o de una vez, a todo el mundo a participar en su culto. Y el que la ciudad atribuyera para siempre a semejante familia el nuevo culto de una deidad mayor que ella establecía, no sería mucho más difícil que un

416. En Isócrates, *Ad Nicoclem*, § 6: ιερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι.

417. No hay que dejarse desorientar por los mitos halagadores que procuraban enlazar el origen con los tiempos remotos.

nombramiento individual por un año, o por otro plazo, o por toda la vida.

No es muy fácil para nuestra época imaginarse sacerdotes que nada tuvieron que ver con la edificación de una comunidad, con sermones, doctrinas y con la instrucción de los muchachos, sino que fueron meros sacrificadores. En algunos santuarios hubo sacerdotes desde los tiempos más remotos,[418] cuando el rito tradicional reclamaba una práctica especial; también hubo de haberlos en los oráculos, pero aumenta su número, seguramente, cuando la Polis, ya en su fundación, ya después, poco a poco, instituye una serie de templos. La regularidad del servicio divino reclamaba una persona familiarizada con él; había sacerdotes porque había culto y no al revés; pero, de una manera general, tenía disposición para ello cualquiera que en su casa supiera sacrificar y rezar a conciencia. Es verdad que el mito nos habla de la especial fuerza rogatoria de un agraciado como Éaco,[419] y más adelante, los atenienses se figuraron que la Pitia había encomendado al pueblo ateniense mismo, con ocasión de una calamidad, que dirigiera ruegos y votos a los dioses en nombre de todos los helenos y de todos los bárbaros; pero, de un modo general, bastaba con el ritual practicado a la perfección, y el sacerdote, aparte su oficio, tomaba parte en la vida corriente de la ciudad. Disponía de un asiento de honor en el teatro y en la asamblea del pueblo, pero no disfrutaba mayor respeto que el que reclamaban las cualidades supuestas para el cargo: la integridad y la dignidad personal.[420] Sólo en Sicilia se

418. *Odi.*, IX, 197; el sacerdote de Apolo, Marón, en la Ismaros tracia.

419. Apolodoro, III, 6; comp. también, II, 29, 6.

420. De todos modos, era necesario que el sacerdote fuera una persona normal y segura de su rito, pues el error

debió de acentuar un poco la categoría de la función.[421]

En el nombramiento de sacerdotes, cuando no es de uso la herencia, opera, sobre todo, la elección popular; una consecuencia de extremada democracia fue el sorteo, y en tiempos de decadencia se nos habla de venta y hasta de subasta.[422] No ocurre esto porque el sacerdocio sea algo lucrativo, sino porque, cerradas a la ambición municipal otras vías, se lanza por ésta; también otro abuso posterior, la acumulación de varios sacerdocios en una sola persona, tuvo el mismo origen. Algunos sacerdocios se asignaban desde antiguo —y según la tradición del templo— por cierto tiempo, y a veces a muchachos y muchachas,[423] o se condicionaba a determinadas obligaciones, como el celibato u otras. En los cultos terroríficos se habría procedido más cautelosamente en la cuestión del sacerdocio.[424]

En la verdadera época griega se era sacerdote tan sólo de un determinado templo de una divinidad,[425] y

más insignificante en estas materias podía resultar presagio fatalísimo, cosa fácil entre griegos.

421. Heródoto, VII, 153, el relato de Telines. Más tarde, Hierón puso empeño especial en ser sacerdote de Deméter y de Cora en Siracusa y de Zeus en Aitne. Comp. los comentaristas de Píndaro, *Ol.*, VI, hacia el final.

422. Dionisio de Halicarnaso, II, 21, lo dice claramente con referencia a los griegos de entonces.

423. Sorprende que el templo de Poseidón en Calauria tuviera como sacerdotisa a una joven doncella no desposada. Pausan., II, 33, 3, y que la Atenea Crane, no lejos de Elatea, un muchacho; *ibíd.*, X, 34, 4.

424. De este tipo eran los sacerdotes en Pausan. VII, 25, 8; VIII, 5, 8; VIII, 13, 1; IX, 27, 5. Que los sacerdotes del templo de la Salud requerían una calificación especial, se comprende. El sacerdote de Dionisos en la Anficlea (Pausan., X, 33, 5) focense servía como πρόμαντις del dios y profetizaba «cuando el dios le inspiraba».

425. Se podía ser sucesivamente sacerdote o sacerdotisa de diversos templos y deidades, como aquella mujer de la lápida funeraria de Calímaco, *Epigr.*, 42. En tiempos posteriores se dará el sacerdocio simultáneo en diversos templos.

cada templo no disponía sino de un solo sacerdote, o de una sacerdotisa; diferencia considerable con los cortejos sacerdotales de los santuarios egipcios y orientales. Para las cuestiones de administración del templo y de su tesoro, y para cuidar de las fiestas, había empleados, y para el servicio exterior del culto, los auxiliares oportunos, criados para los sacrificios, sacristanes, etc. Pero lo que no existió entre los griegos fueron sacerdotes que se dedicaran a otros ejercicios; su existencia hubiera sido totalmente incomprensible para el pueblo griego.

Cada sacerdote no tenía que ver sino con su templo, ni era responsable en modo alguno por la suerte de la religión en conjunto, ni capacitado para actuación de ningún género. En una ciudad ciertamente rica en templos, la Atenas de fines del siglo VII, se había acabado con toda resistencia clerical cuando los asesinatos cometidos por los partidarios de Cilón no sólo produjeron graves perturbaciones, sino que despertaron todos los temores supersticiosos y comenzaron a pasearse los fantasmas; únicamente los arúspices (μάντεις) supieron decir que se cernían todavía maldiciones [426] que reclamaban purificaciones; no se habla para nada de los sacerdotes propiamente dichos. Se mandó llamar (por indicación del oráculo de Delfos) de Creta al maestro de consagraciones Epiménides, quien puso en calma la ciudad y la apaciguó ordenando cultos nuevos y simplificando otros, entre ellos las desmesuradas lamentaciones fúnebres, y practicando diversas ceremonias purificadoras. Pero Epiménides no era sacerdote de ningún dios, sino él mismo un ser semidivino, y pasaba por hijo de una ninfa, como (acaso el último) Caurete, y amado de los dioses.

426. ἄγη καὶ μιασμοί, Plut., *Solón*, 12.

Heródoto conoció en Egipto a sumos sacerdotes (II, 37); en Grecia, Platón fue el primero en pensar tales cosas al postular un (ἀρχιερεύς) como presidente del Colegio Supervisor, compuesto de meros sacerdotes de Apolo y de Hedíos, con el que quería (en el libro *De las leyes*) asegurar la dicha de su utopía.[427] Cuando en una ciudad de verdad se ve algo parecido, se trata sólo de un funcionario público supremo, quien, como antes el rey, celebra los solemnes sacrificios en nombre del pueblo,[428] pero no de un sumo sacerdote.

Los sacerdotes no pasan de ser ciudadanos de una ciudad a quienes se confía la recepción de las ofrendas victimarias en su templo y el elevar las preces de los devotos, a veces de todo el pueblo, ritualmente al solio de los dioses. Están muy lejos de formar una clerecía en la Polis, y no hace falta que guarden entre sí conexión ninguna. Son muy raros los casos en que se presentan en corporación, por ejemplo, cuando los sacerdotes y sacerdotisas de una ciudad son reclamados para que lancen maldiciones políticas especialmente fuertes.[429] Una sacerdotisa decidida se negó una vez a acceder a la solicitación. Como toda devoción instituida es propiedad del fundador, ya se trate de la Polis, de alguna sociedad o de un individuo, y como la dotación pública y las donaciones privadas están destinadas a las necesidades del culto y no a los sacerdotes, no se da para éstos

427. Platón, *De legg.*, XII, p. 947 a.
428. Los locrios opúnticos poseían dos servidores de los sacrificios, para los θεια y para los δαιμονια. Plut., *Quaestiones Graec.*, 6.
429. Plutarco, *Alcibíades*, 22. Tratando de grandes crisis políticas, Plutarco, *Pelópidas*, 12. En las grandes calamidades, Sófocles, *Edipo, rey*, 18. En la protesta por la expedición a Sicilia, Plutarco, *Nicidas*, 13. También en la fiesta anual de una divinidad de la ciudad, los sacerdotes de los demás templos van juntos en la procesión. Pausan., II, 31, 4.

ningún motivo de asociación corporativa, y ni gérmenes hay para que se establezca un sacerdocio. De poderse formar alguno hubiera sido en Olimpia, por ejemplo; pero nos encontramos con que allí el culto estaba encomendado a los elios[430] y las obligaciones cambiaban mensualmente de titular entre ciudadanos distinguidos y funcionarios (quienes, a su vez, eran nombrados por un año); todo el resto no era sino sacristanería más o menos solemne; hasta esos «esclavos de la madera» que ofrecían, a cambio de ciertas tasas, la madera para los sacrificios, y los descendientes del pescador aquel de Eretria, que encontró el omóplato de Pélope caído al mar y que ahora funcionaban como guardas de las reliquias.[431]

Pero ya sería totalmente imposible pensar en si se pudiera formar un clero para toda Grecia, una jerarquía, si se tiene presente el carácter de la Polis. No hay que olvidar que sus exigencias frente a los ciudadanos eran de la índole que una religión muy fanática puede reclamar de sus fieles, y que los sentimientos más fuertes no se reservaban para los dioses, sino que eran absorbidos por la vida pública. Además, la Polis, con sus templos y su culto, comprendía la mayor parte de eso que suele llamarse iglesia, y estaba en posesión de un celoso derecho de propiedad sobre la religión de sus ciudadanos. Con la cerrazón de Polis contra Polis, cualquier coordinación de los sacerdotes de una con los de otra hubiera cobrado categoría de alta traición o, cuando menos, despertado vehementes sospechas. La religión que, en otros dominios de la historia universal, en el catolicismo, en el islamismo, alía de algún modo los pueblos más distantes, en Grecia, por el contra-

430. Paus., v, 13, 2; v, 15, 6.
431. Paus., v, 13, 2, 3.

rio, los separa, no sólo porque cada ciudad posee sus ritos peculiares y sus fiestas propias, y, por lo tanto, su calendario propio, sino porque la piedad local se había puesto fuertemente al servicio del Estado, esto es, de una entidad que, por lo general, estaba enemistada con todas sus vecinas. Toda la religión se circunscribe, en primer lugar, a proteger y salvar la comunidad en cuestión. Claro que se trataba de todo el pueblo griego y de su suerte; y las grandes fiestas nacionales con sus agones, y los grandes centros oraculares, mantuvierón fresca esta conciencia. Pero así como la Polis excede en mucho a la idea del pueblo griego en general, así también los dioses disfrutan, en mucho, de una veneración más grave y profunda como protectores de cada estado particular. Es natural esto tratándose de las divinidades locales en cada caso; así, en Atenas, predomina Palas Atenea[432] y los niños aprendían a cantar «Palas, poderosa, debeladora de ciudades»,[433] en las batallas se llevaban también las imágenes de los dioses (es decir, los dioses en persona) con un hogar portátil.[434] Pero todo el servicio divino de una Polis se dirigía, en primer lugar, a su seguridad y salvamento, y los dioses eran, sobre todo, los auxiliadores en la necesidad y eran celosísimos de su culto. Como se tenía la misma idea de los dioses de otras ciudades, no había reparo, frecuentemente, cuando se destruían las ciudades, en ampliar la acción a los templos y a las imágenes de los dioses que se adoraban en el lugar,[435] ya que se suponía que de este modo se des-

432. Solón, *Fragm.* 4.
433. Aristófanes, *Nub.*, 967.
434. Acerca del culto en la guerra, *v.* Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 191 y s.
435. Esquilo, *Agam.*, 339, 527. Pero siempre podría ocurrir que fuera aconsejable imponer en la región conquistada una nueva divinidad. Esquilo, *Eumén.*, 398 y s.

truía la ayuda más poderosa del enemigo. En casos semejantes se solía suponer que los dioses habían abandonado la ciudad enemiga antes de su conquista, y en conseguir este efecto consistía uno de los medios de la táctica guerrera. Con este objeto se les atraía con sacrificios, como hizo Solón con los héroes de Salamina,[436] o se robaban secretamente las estatuas de los dioses de una ciudad sitiada, que es el sentido que posee el mito del robo del Paladio troyánico,[437] o se impetraba de ellos abiertamente el consentimiento para la conquista.[438] Si la ayuda efectiva de los dioses, si el atender a las oraciones era problemático, la fe en un vínculo estrecho entre la ciudad y sus dioses siguió siendo siempre popular. El ateísmo de labios afuera era moneda corriente, y por las calles circulaban los escarnios más descocados, pero un ataque de verdad contra los dioses y contra el culto locales no lo llevaban a cabo más que los ladrones de templos. En todo esto los sacerdotes funcionaban sólo como instrumentos. Cada uno en particular era fácilmente prescindible, y el ciudadano podía ser muy piadoso sin conocer a ningún sacerdote o sin haber penetrado en un templo o participado en algún misterio;[439] le podía bastar con su culto doméstico y la participación en aquellos sacrificios

436. Plut., *Solón,* 11.

437. V. también en Heródoto (v, 83) el relato del robo de las dos estatuas de Epidauro por los eginetas.

438. Aquí corresponde la hipócrita invocación del rey Arquidamo a los dioses y héroes de la ciudad de Platea (*Tucídides,* II, 74), que termina: «Permitid (ξυγγνώμονες ἔστε) que sean castigados por la injusticia los primeros que la han practicado, y que reciban satisfacción aquellos que con derecho ejecutan el castigo.»

439. Aunque más tarde fue otra cosa, por lo menos para los atenienses en relación con las Eleusinias. Demonax (en tiempos de Luciano) padeció denuncias porque había sido «el único» que no se dejó iniciar allí. Luciano: *Demon.,* II.

públicos practicados por funcionarios públicos. Junto al ambiente del culto en los festines victimales y en el espectáculo de los agones, los sacerdotes pasan inadvertidos.

Tampoco un culto ha llegado entre los griegos a poseer tierras y gentes en sentido señorial si hacemos excepción del pequeño estado-templo de Delfos, al que había que asegurar de este modo una sagrada neutralidad.[440] En la época mística, Melampo había conseguido de los argivos, para sí y sus hermanos, dos terceras partes del país por haber curado a sus mujeres en furia;[441] pero no recibió ese dominio como sacerdote, sino como saludador, y su dinastía se extingue en las generaciones inmediatas. Si algunos templos, como el de Hera Lacinia en el golfo de Tarento, o el del dios solar en la Apolonia ilírica,[442] poseyeron grandes extensiones de terreno, no se trataba sino de ricas dotaciones para el sostenimiento de poderosos rebaños de animales sagrados. Tales ejemplos encontraban su antecedente mítico en «las montañas umbrías donde tienen su establo las vacas inmortales de los bienaventurados dioses y pastan en riquísimos prados intactos».[443]

Actualmente no es menester ya rebatir la antigua opinión de que en la época griega arcaica existía un sacerdocio poderoso, porque, de haber existido, hubiera

440. Los dominios de los templos en el Asia Menor oriental no son creaciones griegas.

441. Heródoto, IX, 34. Pausan., II, 18, 4.

442. Acerca del sacerdocio anual, enormemente gravoso y peligroso, enlazado con el rebaño sagrado, v. detalladamente Heródoto, IX, 93, y Conón, 30. Los rebaños de Helios eran sostenidos por ciudadanos distinguidos que cambiaban todos los años. El templo de la Gran Madre en Sicilia poseía, todavía en la época romana, 3.000 vacas y mucha tierra; Diodoro, IV, 80. La prosperidad especial de los rebaños de Artemisa en la Hiampolis focense, en Pausan., X, 35, 4.

443. Hom., *Hymn. Merc.*, 7[?]

dejado huellas en el mito y en el epos; pero resulta que los héroes y los reyes del epos no se aconsejan de sacerdotes, sino de videntes, que interpretan las victorias, el vuelo de los pájaros y otros presagios, y estos videntes nada tienen que ver con el servicio de templos. El personal sacerdotal que entonces debió de existir en cierto número, el de los lugares oraculares que entonces abundarían más, nunca sale de su oscuridad y en ningún caso pudo haber formado una corporación. A una organización sacerdotal poderosa correspondería también —o, por lo menos, debió de haber existido alguna vez— la unidad política del pueblo, lo cual es incompatible con la estructura geográfica de Grecia. Un poder sacerdotal fuerte, con posesión exclusiva del saber sagrado y profano y caracteres de casta, requiere grandes Estados; ahí es donde puede prevalecer con ayuda del temor de la Naturaleza y de la vida humana, y con la petrificación previa de todo lo simbólico.

En Grecia, como hemos dicho, no han existido nunca sacerdotes que sólo fueron tales, ni tampoco casta o sacerdocio alguno; tampoco, y por lo mismo, existió una teología de validez universal, ningún saber clerical total, ningún libro sagrado en el sentido del Oriente. Toda la religión revela un origen y un crecimiento laicos.

Lo que inspira fundamentalmente al culto es el propósito de mantener propicios a los dioses, ya que, por lo menos, eran temidos; su forma primera habrá sido muy espantosa, y todavía encierra algo de verdad la afirmación de un romano: *Primus in orbe deos fecit timor* (en Petronio); de la misma época en que ya no conmueve y consuela debidamente a los hombres la belleza de las figuras divinas, procede otro libro importante de Plutarco,[444] del que se desprende claramente

444. *De superstitione*, περὶ δεισιδαιμονιας.

cómo el temor es el único que resta en muchos. La filosofía, entretanto, había abocado, positivamente, a la destilación del concepto de Dios, negativamente al ateísmo y a la doctrina epicúrea de la no intervención de los dioses; pero para el pueblo era como si no hubiera existido. Es verdad que siempre se habían esperado bienes de los dioses y se les había considerado como dispensadores de dones; los mejores los consideraban en ocasiones como protectores de la moral; en fin de cuentas, se trataba de una religión, pero muy débil, por muy grande que fuera su fuerte material. Siempre sorprenderá el contraste entre la pequeña estimación ética que merecen los dioses, la poca confianza en su ayuda, las opiniones tan equívocas sobre su poder —hasta en materia tan decisiva como la vida y la muerte—, por un lado, y el culto divino, tan extendido, por otro. Éste no era otra cosa que un temeroso respeto —respeto que se ennoblece con el sentido de lo bello y de lo magnífico— ante seres en cuya existencia, y hasta en cuya presencia durante los sacrificios se creía, y a los que se trataba de propiciar. Constantemente surgían novedades; pero lo que una vez fue introducido no se quería derogar, entre otras razones, porque se consideraba como una propiedad. Y allí donde el celo de los hombres no hubiera alcanzado llegaba la voluntad de las mujeres, que tenían que proteger aquí una costumbre, cuando menos una práctica. «Son ellas las que animan constantemente a los hombres para nuevos cultos de los dioses, para fiestas o invocaciones; rara vez encontraréis un hombre de vida independiente que piense de este modo».[445] Aquí se nos pone de manifiesto uno de los influjos mayores ejercidos por la mujer griega, por lo demás, de vida tan recogida; estas

445. Estrabón, VII, p. 297.

mujeres practicaban toda una serie de cultos propios, y pudieron sostener con sus exclusivas fuerzas grandes fiestas de varios días de duración y con misterios especiales, como, por ejemplo, las tesmoforias atenienses; también en las procesiones figuraban en masas compactas. «Si se hubiera invitado a las mujeres —se dice al principio de la *Lisístrata*, de Aristófanes— a venir al templo de Baco, o al de Pan, o al de Afrodita Colias, o al de Genetilis, la multitud de tamboriles no dejaría dar paso aquí.»

Los sacrificios que ordinariamente ofrecían los griegos podemos clasificarlos para nuestro uso, teniendo en cuenta todas las circunstancias, en sacrificios impetrativos, sacrificios de acción de gracias, sacrificios expiatorios, etc.; pero su sentido y origen primeros se pierden en tiempos a los que no alcanza ninguna adivinación posible. Ya la palabra εὐχή comprende toda clase de oración, lo que se desea y la víctima propiciatoria, y en algunas ocasiones también los votos, es decir, la promesa de nuevos sacrificios, o un anatema; este último no es sino la forma ideada de un sacrificio que recordará de continuo al dios el sacrificador. Pero, ¿qué podrían ser aquellas figuritas de animales[446] de bronce o de barro que encontramos con tal abundancia en los lugares de sacrificio? ¿Acaso presentes de gente pobre que, no pudiendo ofrecer animales, los sustituía por símbolos? ¿Anatemas de agradecimiento? ¿O simples figuraciones de votos de futuros sacrificios? Siempre tropezamos en el pasado con cosas que quedan sin explicación, porque en su cotidianidad se comprendían por

446. La mayoría, vacas y aves, y también caballos. Dejemos sin resolver, por el momento, toda la gran cuestión del anatema.

sí mismas y no dieron origen a ninguna referencia.

En Homero, apenas si se motivan los diversos sacrificios; se llevan a efecto porque se hallan ordenados por una vieja práctica ritual, y ésta ha podido sobrevivir fácilmente al sentimiento primitivo y al sentido de la ceremonia;[447] Hesíodo nos ofrece lo corriente en los sacrificios rogatorios. Ordena al padre de familia[448] los sacrificios habituales a los dioses «para que éstos guarden buena disposición contigo, para que seas tú quien compre la tierra del vecino y no al revés».[449] Se sacrifica en abundancia, por el mero hecho de que gran parte del quehacer y de las resoluciones en la vida pendían de los signos favorables de las víctimas, y todos los comienzos se iniciaban con la libación a los dioses. En todos los banquetes, cuando se ofrecía primero el vino sin agua, se exclamaba: «¡Por el buen demonio!», y, terminado el ágape, cuando se empezaba a beber el vino templado, se prorrumpía: «¡Por Zeus, el conservador!».[450]

Desde la época más antigua y desde la ofrenda más simple, las primicias de la tierra, hasta la befa tardía de Luciano, el supuesto es siempre que los dioses necesitan de los sacrificios, de suerte que viven de ellos, o, por lo menos, los disfrutan.[451] Pero en el caso de las ofrendas entregadas al fuego, los griegos no tenían una

447. Pudo ocurrir más adelante que un hombre completamente incrédulo no pudiera renunciar a la costumbre de sacrificar. Alejandro de Feres consagró y coronó la lanza con que dio muerte a su tío, le ofreció sacrificio como a un dios y le dio como nombre Ticón, *Pelóp.*, 31.

448. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 335.

449. Un voto de sacrificar, muy noble, puede verse en Néstor, *Odisea*, III, 380. El sacrificio que sigue es minuciosamente descrito en los versos 430 y s.

450. Diodoro, IV, 3.

451. V. una caricatura de esto en Luciano (o quien sea el autor), *De sacrificiis*.

conciencia muy terminante. «Sacrificar» (θύειν, ἱερεύειν) quiere decir, ante todo, partir lo mejor para el culto doméstico y para la familia,[452] dejando para los dioses las partes no comestibles de los animales, y este sentido poseería el mito de aquel sacrificio en Mecona (después Sicione), en el que Zeus se deja engañar de propósito por Prometeo, quien en la parte del dios puso todos los huesos, disimulados con la lustrosa manteca de que los recubrió, para así poder tener un inolvidable motivo de acusación contra el sacrificador.[453] A veces, el sacrificio no sería sino una excusa, como ocurre con los compañeros de Ulises, que se perecen por las vacas de Helios, y Euríloco los aplaca con las palabras: «¡Ofreceremos los animales a los dioses!»[454] En la época histórica, los grandes sacrificios públicos (en Atenas hasta hecatombes triples) no son sino festines del pueblo,[455] y es posible que tan sólo en esas ocasiones probaran los pobres la carne. Se comprende que, con el tiempo, se multiplicarían ocasiones semejantes, olvidando poco a poco el antiguo respeto. En el siglo IV, Isócrates[456] se queja de que en los buenos tiempos viejos no se han sacrificado como ahora, fuera de

452. Pasajes de Menandro en Aten., IV, 27; VIII, 67; Pausan., VII, 23, 7.

453. Hesíodo, *Teog.*, 535 y s. La asamblea de los dioses, en Mecona, sin esta historia del sacrificio: Calímaco, *Fragm.* 50, en Bergk. *Anthol. lyr.*, p. 148.

454. *Odis.*, XII, 343.

455. V. sobre el particular la decisiva manifestación en lo que respecta a Atenas en Jenofonte, *De re p. Athen.*, II, 9. V. Pausan., VII, 23, 7; IX, 40, 6, cómo se servía diariamente al cetro de Queronea carne y pasteles, para los que había, sin duda, algún consumidor. V. el sacrificio anual de los 450 todos en las Eleuterias, que fue decretado por la Sicilia «liberada de los tiranos» expresamente como εἰς τὴ τῶν πολιτῶν εὐωχίαν. Diodoro, XI, 72.

456. Isócrates, *Areopag.*, 29. A los metecos, según una inscripción, se les daba tres vacas para todos.

tiempo, trescientas vacas, descuidando de paso los viejos sacrificios de la ciudad; de que se celebran pomposas fiestas nuevas con regodeo popular, mientras las ceremonias más santas perecen por depauperación, pues la piedad antigua no se orientaba por el gasto, sino por el respeto a la tradición. Ya en el siglo v disfruta Atenas de doble número de fiestas que cualquiera otra ciudad griega.[457] Teopompo nos dice de Tarento, en el siglo IV,[458] que la ciudad sacrificaba vacas casi todos los meses y practicaba las comidas públicas; nos dice, además, que la mayoría del pueblo estaba siempre reunido y de festejo. En estas poblaciones áticas no se comportaba la gente mejor que los camaradas de Ulises; por fortuna, se procedió de otra manera con la mayoría de las víctimas a sacrificar, y se creía cumplir con un sagrado deber.

Se cumplía estrictamente con el rito, en todos los sentidos, en lo que se refería a las fórmulas, al objeto de sacrificio, al tiempo y al lugar;[459] ya sabemos que en el culto doméstico, fundamento de todos los cultos, reinaba el más santo celo. Prescindiendo de las fiestas del año con representaciones teatrales y de los ritos secretos, había para el servicio regular del templo un ritual habitual que el sacerdote o la sacerdotisa tenían que dominar perfectamente.[460] No se nos ha transmi-

457. Jenofonte, *De re p. Athen.*, III, 2 y 8.

458. En Aten., IV, 61. Los milesios bebían en las fiestas Targelias mucho vino sin agua y cedían lo de más valor. Partenios, *Narrat.*, 9.

459. De pasada, una indicación con respecto al sacrificio celebrado en el interior del templo, en el altar humeante: el santuario se denomina fácilmente *oloroso* (εὐώδης) y tenemos que pensar en un consumo abundante de inciensos. Todavía los testimonios de los himnos órficos, tan tardíos, tienen importancia en este punto.

460. En Samotracia, y hasta mucho después, el ritual contenía muchas cosas del viejo dialecto. Diol., V, 47.

tido el texto; pero si es verdad que los llamados himnos órficos contienen una base antiquísima y fragmentos aislados, y si el séptimo himno homérico (el dedicado a Ares) puede ser traído a cuento,[461] se trataba, en parte, de una serie de invocaciones, de tipo adjetivo y alusivas en otras, al mito correspondiente; a esto se añadía la petición propiamente dicha. La escrupulosa solemnidad de toda la celebración del sacrificio no respondía tanto a la esperanza de que los dioses concedieran lo pedido cuanto al temor a su mala voluntad, en caso de un culto negligente o en suspenso, y de alguna manera se creía en su presencia. De aquí el εὐφημεῖν de los presentes, que quiere decir, a la vez, tanto el silencio devoto cuanto la expresión sólo laudatoria sobre los dioses; si se oía alguna palabra impía o desdichada, valía más volver a empezar de nuevo el sacrificio.[462] Ya en la misma vida cotidiana, eludir las palabras de cuidado no sólo era regla de corrección, sino que, más bien, se tenía a aquéllas como presagio funesto, como fuerza que podría acarrear un acontecimiento desagradable.

El silencio respetuoso debió de ser desde siempre muy penoso para los griegos, porque en las grandes fiestas victimales (y no sólo en las de Dionisos) se daba al final, como reacción o licencia, una serie inacabable de réplicas y contrarréplicas (τωθασμός), que llegaba a las burlas de coros enteros, a veces «desde los carros»,

461. Hay que prescindir, naturalmente, de la forma hexamétrica.

462. Eurípides (*Ion*, 1187) motiva bellamente el salvamento de Ion del envenenamiento renovando las ofrendas, pues un esclavo ha pronunciado palabras sacrílegas. Las purificaciones (καθαρμοί) que se practican en todo acto cultural, aunque sea con el símbolo fácil del agua bendita, no sólo se hallan en relación con el caso general en casa y fuera, sino con una vieja creencia en las expiaciones. Por razones de brevedad, nos remitimos al art. *Lustratio*, en la *Realencyklopädie* de Pauly.

cuando el tropel no iba a pie, y en los cuales intervenían hombres contra mujeres o mujeres contra mujeres,[463] dirigidas por hombres; y no es menester hablar del frenesí de las fiestas nocturnas (παννυχίδες).

*Como analogía lejana podemos recordar los párrocos en la Edad Media, que, luego de pasada la Cuaresma y la Semana Santa, toleraban desde el púlpito la algazara de Pascuas. A veces había alguna población incapaz, con la mejor voluntad, de mantener la gravedad exigida por la ceremonia: de los tirintios, por ejemplo, se contaba una anécdota en la que se les achacaba este defecto.[464]

Pero una perturbación mucho más grave que las palabras suponía la presencia de personas impuras, de criminales, y muy fácilmente se encontraba esta explicación cuando el sacrificio no era con suerte, es decir, cuando la visión de la víctima sacrificada ofrecía malos presagios. En un discurso forense del Ática[465] escuchamos la opinión verdadera del pueblo sobre lo que supone la presencia de hombres malos: quien navega con ellos, naufraga, por muy piadoso que sea, o por su mera presencia se halla expuesto a las mayores contrariedades; en el altar ocurre que, por su impedimento, no se puede llevar a cabo el sacrificio; por el contrario, el que se halla en uso de la palabra nos asegura que con él se ha podido navegar siempre sin peligro, y, cuando ha presenciado sacrificios, no ha habido el menor con-

463. Heródoto, v, 83. V. también Conón, 49, y Pausan., VII, 27, 3. Una minuciosa prevención contra todo esto en una época en que la paganía decadente comienza a moralizar, la hallamos en Aríst. Retor., *Orat.*, XL (ed. Dindorf, I, 751 y s.), περὶ τοῦ μὴ δεῖν κωμῳδεῖν, Cuando la procacidad era excesiva, se encontraba la excusa en una reminiscencia mítica; tampoco Deméter, que guardaba luto, pudo menos de reír ante una procacidad inesperada. Diodoro, v, 4.

464. Aten., VI, 79.

465. Antifón, *Orat.*, v. *(de caede Herodis)*, 82.

tratiempo. Aun con escasa religiosidad podía el grupo sentir miedo (o afectarlo) en presencia de personas sospechosas (u odiosas particularmente para él), independientemente de todo sacrificio, y el que pasaba por negador de los dioses y menospreciador de los misterios, podía sentir amargamente los efectos de su mala fama. No todo el mundo tendría en la ocasión la tranquilidad de Diágoras, quien, desencadenada una galerna, les señala a los indignados viajeros otra nave a la que no le iba mejor. Esta parte negativa de la fe, el temor popular a la cólera de los dioses contra los impíos, que se manifiesta en todos los procesos de asebia fue, hasta en los tiempos más avanzados, una de las murallas más sólidas de la vieja religión y una de las causas que explican, en parte, que se produjeran las persecuciones contra los cristianos.

Es imposible suponer, por lo menos en lo que respecta a la esfera puramente griega, que se atribuyese a los sacrificios algún género de fuerza coactiva sobre los dioses; la desatención multiplicada de los ruegos podía ilustrar a la gente sobre el particular, y también el pueblo hubiera temido provocar con esta presunción la venganza de los dioses. Sin embargo, hay transiciones que conviene anotar. Tratándose de dioses elementales, se osaba un poquito más, y el culto de los vientos[466] de que nos informa Pausanias es, en realidad, un forzar a los dioses, y en lugar del ritual tenemos la conjuración (ἐπῳδή), cuya fórmula se creyó procedía de la gran encantadora Medea. Por otra parte, también tratándose de los grandes dioses es posible que su antropomorfismo supusiera con el tiempo una deter-

466. Pausan., II, 12, 1. El mismo Pausanias conocía gente que desviaba el granizo mediante sacrificios y conjuros. II, 34, 3, y también se cuenta un sacrificio protector del viento sur.

minabilidad mayor, y que en momentos verdaderamente serios las invocaciones y promesas cobraran formas más propias de una intención impositiva. El sacrificio del toro por los siete héroes ante Tebas,[467] quienes, con las manos bañadas en la sangre del animal, invocan a los dioses de la guerra y prometen solemnemente traer la perdición o padecerla, supone, por lo menos, que estos dioses terribles tenían que escucharlos, quisieran o no. Y aquellas raras y solemnísimas revelaciones de secretos reclamados de alguno, sacrificando un toro ante el Zeus Herceo,[468] representan una coacción sobre hombres, pero suponen también una cierta fuerza mágica de un determinado rito. En ocasiones como éstas se ha podido formar un simbolismo que no estamos en situación de poder seguir. En Siracusa se podía prestar un «gran juramento» en el santuario subterráneo de Deméter y Cora,[469] en cuya ocasión, el que juraba se cubría con la túnica de púrpura de Deméter y tomaba en sus manos su antorcha. A ciertos hombres extraordinarios,[470] a los sacerdotes expiatorios (καθαρτής), a Epiménides, se les atribuía un poder que se figuraría seguramente como un influjo mayor sobre los dioses invocados; pero personajes de este tipo se desvanecen, con todas sus hazañas, en la sombra de la fábula.[471] De todas maneras, el pueblo, en general, nada ha sabido de forzar a los dioses, siendo

467. Esquilo, *Siete*, 42 y s.
468. Heródoto, VI, 67-69. Filostr., *Imag.*, II, 23. Eudocia Violar, 40, 256, 414, g., 759.
469. Plut., *Dión*, 56.
470. Recordemos de nuevo la fuerza rogativa de Éaco, quien, por indicación de Delfos, fue reclamado por diversas ciudades de Grecia contra una sequía general; es verdad que esto sucedía en los tiempos míticos. Paus., II, 29, 6.
471. ¿Qué sentido puede tener que cuando muere Epiménides se encuentra su cadáver tatuado (*γράμμασι κατάστικτον*)? V. Westermann, *Biogr.*, p. 72.

así que, en otros asuntos, especialmente en los de amor desesperado, le eran familiares suertes diversas de encantamientos. El forzar a los dioses no cabe imaginarlo sin un ritual especialísimo, difícil y tremendo; el griego sencillo sabía que no poseía un ritual de este género, y el sacerdote corriente no habría osado intentar algo parecido.

Pero, calladamente, ronda una creencia semejante en la misma época griega pura, y una vez encontramos en la escena trágica[472] la insinuación[473] de que, en virtud de algunos sacrificios, se puede forzar a Apolo, en Delfos, a atestiguar su propia afrenta; pero no es un beneficio que aporte bendiciones. Bien está que en todo Homero sólo un dios como Proteo es sometido a coacción, en el gracioso relato de Menelao.[474] Crecería todavía nuestra admiración por los cantos épicos y por el público que los escuchaba, si pudiéramos calcular cuánta cosa rabiosa, terrible, salvaje, que *las creencias* guardaban todavía, fue eludida y excluida, y este convenio tácito entre los aedos y el pueblo que escuchaba sería una de las prendas más nobles de los primeros tiempos helénicos. Lo que Homero atribuye a los dioses, lo leemos; pero no sabemos lo que costó a los bardos el que aquéllos se vieran libres de ignominia, libres de las imposiciones conjurales de los hombres.

472. De todos modos, encontramos en la *Pharmakentria* de Teócrito (íd., II), que Artemisa-Hécate se aproxima: «Los perros aúllan, ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι» (v, 36); pero esto no ocurre necesariamente *por los* conjuros. Las invocaciones de los dioses en las prácticas de magia no son ninguna coacción, lo mismo que en cualquier otra invocación.

473. Eurípides, *Ion*, 372 y s. Por el contrario, se niega todo forzamiento de los dioses en Sófocles, *Edipo rey*, 280.

474. *Odis.*, IV, 399 y s. La creencia itálica respecto a los conjuros de dioses es distinta de la griega. La coacción de los dioses que realizan las brujas tesálicas en Lucano, VI, 440, es puro escenario; v. esp. 492 y s.

En la época del desconcierto existen, como podemos verlo entre otros en Platón,[475] conjuradores que no se dirigen a los dioses del Olimpo, sino a dioses misteriosos (λύσιοι θεοί, etc.), y prestan sus servicios, probablemente, no al pueblo, sino a gente distinguida atemorizada y a las mismas autoridades; de este tipo eran los corrompidos entre los telestas de Orfeo, caricaturas de los grandes sacerdotes de expiación de otros tiempos. Cuando las cosas estaban tan avanzadas que en los misterios se preferían las iniciaciones secretas, llenas de miedo, a los ritos eleusinos; cuando la superstición oriental empieza a introducirse en Grecia, seguro que no habrá cesado nunca la conjuración de dioses secretos; pero en la misma Grecia hay pocos rastros de esto, y el pueblo ha sido ajeno al asunto.

En la época de los emperadores es cuando la teurgia empieza a cobrar fuerza y se gloría del trato con los grandes dioses, y pretende conocer el secreto de su conjuro. Al principio de esta época, en tiempos de Adriano, se nos abre *El libro de los sueños* (de Artemidoro), que nos revela tantos deseos y opiniones de los hombres de entonces. El autor,[476] entre otras cosas, reconoce que se puede alcanzar de los dioses, mediante inciensos y pronunciando palabras secretas, que nos concedan sueños reveladores para los negocios del momento; pero nos previene contra tales ceremonias y recomienda la oración simple: «Sería ridículo que, no pudiendo conseguir nada con coacciones y amenazas de los hombres de bien, quienes, por el contrario, se muestran complacientes con las peticiones amables, los dioses estuvieran forzados a ceder a peticiones imperiosas. Pero, una vez que se te ha dado la revelación (ἰδεῖν), la

475. Platón, *De re p.*, II, 7 y s., lo principal; también *De legg.*, X, p. 909 b.

476. *Oneirokrit.*, IV, 2, p. 205.

percepción en sueños, no de los dioses, sino de la solución de tus asuntos, sacrifica, rinde acción de gracias y ríete de los que pretenden imponer leyes a los dioses».

¿Quién podría determinar con justeza dónde empieza o cesa la secreta intención de obligar a los dioses cuando los sacrificios son especialmente costosos o terribles? En este caso estarían el lanzamiento al agua de magníficos caballos, en el mar o en el río,[477] pero sobre todo los sacrificios humanos que inundan de espanto el mito[478] y que se da, como sabemos, algunas veces en la época histórica.[479] Se trata de una especie de trueque *(do ut des)* que se propone a la divinidad y que la vincula en cierto modo. Se trata de derivar hacia uno solo la perdición que amenaza a muchos, a una población entera, y a veces es menester aplacar la cólera de la divinidad manifestada por alguna calamidad pública de cierta especie, ofreciéndole una víctima inestimable; en las fundaciones de ciudades se cree prevenir de este modo, provisionalmente, la envidia de los dioses. Otras muertes ocurren en honor de príncipes fallecidos; en la pira de Patroclo[480] son sacrificados doce jóvenes prisioneros troyanos, seguramente para que le acompañen en el más allá, para no mencionar los suicidios de las esposas[481] y de séquitos enteros en otros

477. *Il.*, XXI, 130. Hubo sacrificios humanos a Poseidón.
478. Acerca de Zeus Lafistio, v. Preller, *Griech. Mythologie*, II, 209.
479. Un ejemplo de cómo se trató de eludir un viejo sacrificio humano, mandado por las leyes, lo veremos en Heródoto, VII, 197. En Pausan., III, 16, 6, la referencia sobre Artemisa Ortia; los disciplinazos sangrientos en lugar de los sacrificios humanos se conservan hasta la época imperial. Referencias sobre los sacrificios humanos las hallamos (Plut., *Pelóp.*, 21, 22) con ocasión de su elusión por Pelópidas antes de la batalla de Leucra.
480. *Il.*, XXI, 27; XXIII, 175.
481. Caben diferentes opiniones sobre la motivación or.

pueblos antiguos; pero el sacrificio humano auténtico es el que se ofrece a una determinada divinidad, y teniendo en cuenta la terrible personalidad de los dioses arcaicos podemos imaginárnoslo como bastante frecuente. ¡Y tanto más lamentable si tenía efecto sin motivo alguno! El vate le dice a Aristodemo que ha asesinado a su hijo, no sacrificado.[482] Todo el suceso, tal como nos lo relata Pausanias, es salvajemente arcaico sobre toda medida; pero la Polis griega, en la época más florida, ha solido sacrificar sus más importantes ciudadanos en gran número, si bien con maneras muy diferentes, y todavía podemos añadir la matanza de todos los varones al conquistar otras ciudades. Destacando su inocencia, el griego localizaría después los sacrificios humanos en las márgenes táurica, cólquica y egipcia como prácticas de pueblos bárbaros.

Pero cuando, al desatarse en Roma todas las pasiones, al final de la República, reaparece el sacrificio humano, en la forma más horrible; cuando, entre otras cosas, se prestan los votos en presencia de entrañas de muchachos sacrificados, como en el caso de Catilina y de Vatinio,[483] no hay que atribuirlo a la religión griega, ni tampoco al supuesto pitagorismo de Vatinio. Las luchas de los gladiadores, por las que Grecia sintió siempre repugnancia, habían entrado en Roma por Etruria, donde fueron primero fiestas funerarias por los muertos principales, que, organizadas en proporciones gigantescas, se convirtieron en el espectáculo favorito del pueblo. Baldón eterno de Roma.

ginal del sacrificio de Polixena; Eurípides, en la *Hécabe*, nos ofrece la opinión que domina luego. Con los reyes de los escitas se enterraban los coperos, cocineros y concubinas. Dión Crisós., *Orat.*, XIII, 1.

482. Pausan., IV, 9, 4; V. IV, 13, 2.

483. Cicerón, en *Vatinio*, 6.

En lo que respecta a los lugares y edificios del culto, no nos detendremos sino en generalidades. Una religión como la griega pudo, desde el primer momento, vincular sus devociones a aquellos lugares privilegiados donde se sentía especialmente la proximidad de algún dios; y habiéndose ofrecido sacrificios en una cumbre, entre árboles gigantes, en fuentes, en grutas, fácil era que se constituyera un lugar estable para los sacrificios, enriquecido poco a poco. Lo primero e imprescindible es el altar (βωμός), pues sacrificios los ha habido siempre, y aun después, antes de que haya cuajado el templo completo, seguiría siendo lo principal el altar de las ofrendas, a veces enorme. También en las cimas escarpadas de las montañas encontramos altares de Zeus y de otras divinidades; algunas veces se ha tallado en la roca un trono[484] (seguramente gigantesco), o se ha considerado las escarpas como un trono —¿de qué divinidad? Esto pudo permanecer en una venerable oscuridad—. En las lagunas, consideradas como insondables, seguramente que desde los tiempos más remotos florecen mitos y consagraciones.[485]

El templo propiamente tal, como ναός, habitáculo de los dioses, no debió de ser necesariamente lo primero, los viejos santuarios se designan preferentemente (entre otros, en Estrabón) lugares de oráculo, μαντεῖα, en los que acaso se figuraba la presencia de la divinidad en forma distinta que en imagen; el edificio se habría adaptado a las circunstancias localísimas, que podían ser, por ejemplo, una grieta abierta en la tierra, a la cual se habría adscrito el edificio, sirviendo para abarcarla mejor. Pero si el templo albergaba imágenes

484. V., a este respecto, las sorprendentes referencias de Paus., I, 35, 6.
485. *Ibíd.*, II, 36, 5.

de culto, se creía, de algún modo, en la presencia del dios, aunque no encontramos una manifestación expresa en este sentido. Cuando el arte, que desde largo tiempo había creado todo un cúmulo de figuras humanas y divinas, no era capaz todavía de producir imágenes para el culto que estuvieran a tono con la *belleza* de las figuraciones sobre los dioses, un bloque de piedra, una pirámide, un pilar[486] representaban a la divinidad, y seguramente que nos equivocaríamos si consideráramos estos objetos como meros fetiches. Pero cuando un arte maduro crea, por fin, las figuras de los dioses, y aunque el pueblo, y sobre todo el artista, saben el origen terrenal de la figura, se trata, sin embargo, de la divinidad, y los escarceos sobre esta contradicción serán propios en los tiempos posteriores de los comentaristas irónicos y de los Padres de la Iglesia.[487]

Podemos considerar como prototipo de templo propiamente tal el períptero: la *cella*, relativamente pequeña, alargada, con soportales en todo su perímetro, primitivamente en madera, cuando Grecia era todavía un país rico en bosques y el arte de la cantería aún raro. Pero, no sabemos por qué exaltación religiosa, esta forma se convierte en la normal para todos los griegos; trasladada a la piedra, será madre de todas las formas, lo mismo en su simplificación que en su complicación. Se fundarán a la vez una serie de templos cuando se establezca una ciudad; con el tiempo se añaden otros, como cumplimiento de votos en momentos de peligro, con motivo de calamidades, por indica-

486. Pausan., II, 9, 6. El Apolo amicleo, como columna de bronce, tenía 13 codos de alta, con cabeza y extremidades. *Ibíd.*, III, 19, 2.
487. Citas del artículo correspondiente las hallamos en C. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.*, § 18, 12. V. el relato sorprendente de Estilpón, en Diog. Laerc., II, 12, 5.

ción del oráculo; no se pretendió nunca un número completo de templos, de suerte que, por ejemplo, cada dios del Olimpo gozase del suyo, y aun las grandes ciudades difícilmente nos ofrecerán ese caso,[488] aunque podían disponer de diversos templos dedicados a la misma divinidad, sólo que con advocaciones diferentes, como es el caso de Esparta, que disponía de seis templos dedicados a Artemisa. Más adelante, cuando se quiso tener en cuenta a todos los dioses y no olvidar ninguno, se erigieron panteones; sin embargo, Pausanias sabía de alguno considerado como «antiguo».[489]

Tenemos que referirnos de nuevo a las ya citadas transmisiones de culto (ἀφιδρύσεις), de que tenemos ejemplos muy antiguos. El origen, fácil de adivinar, estaba en el hecho de que los pueblos griegos llevasen consigo a los dioses en sus migraciones. Un segundo estadio representaba que la población que se había marchado fuera pedía a la patria, acaso en otras menos, la imagen principal del dios, y, «si no, por lo menos, la transmisión del culto». Estrabón, que emplea estas palabras con motivo de la Hélice[490] arcádica y su culto de Poseidón, no nos refiere las ceremonias de la transmisión del culto, por ser cosa obvia para él; pudo haberse tratado de la comunicación del ritual de un templo, de sus misterios especiales, de sus usos sagrados de diversa clase.[491] También habrá que suponer que el acontecimiento, por lo general, se debía a la indicación

488. En Atenas, por ejemplo, faltó un templo de Hera hasta el tiempo de Adriano, en que parece que se desquitó; un templo de Zeus Panheleno y un Panteón. Paus., I, 18, 9.

489. V. pag. 14, nota 14.

490. Estrabón, VIII, p. 385. Otra mención de ἀφιδρύσεις, IX, p. 403 y 404. Además de Estrabón, Diodoro, XV, 49, igualmente insuficiente.

491. ¿También de la forma del templo? V. Pausanias, IV, 34, 6.

de un oráculo que había revelado a la ciudad un culto que en otro lugar se recomendaba como particularmente eficaz. Las fantasías que podía, en la ocasión, forjarse el pueblo nos las pone de manifiesto este ejemplo, que, si bien tardío, pues es de la época de los diadocos,[492] vale por expresivo. Reinando el seléucida Antíoco II, se atribuye a los dioses de un templo de Chipre ganas de trasladarse a la gran Antioquía. En este sentido tratan de que hable Apolo de Delfos, quien, efectivamente, preguntado desde Antioquía, responde como se esperaba. Aparecen en el templo de Chipre enviados de Antíoco, a quienes, sin embargo, les parece impracticable llevarse las imágenes a la vista de todo el mundo; declaran que no desean sino unas reproducciones exactas de esas imágenes, y se ponen a cincelar incansablemente, día y noche, mientras los sacerdotes duermen. Colocan las reproducciones y se llevan los originales, ante las mismas narices de los chipriotas, que nada sospechan. «Claro que no fue obra sólo de estos escultores, sino que, como los dioses tenían deseos de marcharse, pusieron en manos de aquéllos un poder superior a lo corriente.» En otras palabras: en casos parecidos, en que se llevan reproducciones de imágenes de dioses, se habrá corrido la voz, en la ciudad que las recibe, de que lo que se ha recibido son, en verdad, los originales.[493]

El enorme número de santuarios que existían en una ciudad como Esparta, por ejemplo, nos hace deducir que la mayoría habían sido fundaciones privadas; también hay que pensar que muchos de ellos serían modestos, en todos los sentidos. La fundación era cosa

492. Libanio de Antioquía, ed. Reiske, I, p. 306 y s.

493. La historia que nos cuenta un poco confusamente Diodoro, *Fragm.* l. XXXIII, de las ciudades de Maratón y Arados, se refiere a la religión fenicia y podemos traspasarla a ella.

fácil, pues bastaba con un espacio para la imagen, con un altar delante, al aire libre, sin sacerdote y hasta sin dotación, y con sencillas fiestas de la deidad en determinadas épocas del año. Por otra parte, había libertad en la elección del dios, y no imposición sacerdotal ninguna; Conón, después de su victoria naval en Cnidos, fundó en el Pireo un templo en honor de Afrodita, porque los cnidios sentían por ella especial veneración;[494] es decir, se escogía la divinidad protectora de aquella región donde se había conseguido un feliz éxito. En el altar de Eros, a la entrada de la Academia, frente a Atenas, el fundador Carmo se gloriaba, en una inscripción, de haber sido el primero de los atenienses en levantar un altar a ese dios; el altar de Antero (el demonio de la venganza de los amantes desdichados), pudieron colocarlo los metecos[495] en medio de la ciudad, y su culto se consideraba como propiedad indiscutible de su clase.

Sabido es que Pausanias encuentra una serie de templos en situación desamparada, es decir, sin techumbres, y se enteró no pocas veces de que el edificio había sido castigado por un rayo, o que el tejado se había desmoronado con los años. En diversos sitios había ruinas de templos, destruidos por el ejército de Jerjes y mantenidas desde entonces, voluntariamente, en ese estado; pero no debían de ser muchos.[496] Probablemente, una Polis conservaría y restauraría los templos de su fundación, mientras subsistiera ella misma y lo pudiera de alguna manera. También corporaciones y familias habrían cuidado de sus templos; pero si desaparecían estos mantenedores, en la guerra

494. Paus., I, 1, 3.
495. *Ibíd.*, I, 30, 1.
496. *Ibíd.*, X, 35, 2.

o en la revolución, sin dejar herederos, la Polis contemplaría tranquilamente cómo se desmoronaban esos templos o capillas, o cómo eran víctimas del rayo, sin que le preocupara la mala voluntad de los dioses afectados. Sicione, por ejemplo, consentía una situación bastante lastimosa en este particular, a pesar de que a la ciudad le sobraban recursos. Pero tampoco es raro hallar en Pausanias el caso contrario: ciudades desaparecidas con santuarios todavía en pie, que seguramente fueron conservados por los vecinos y mantenido algún culto en ellos. A veces bastaba que se conservara delante de las ruinas del templo el altar de los sacrificios.

Los templos se hallaban muy decorosamente equipados, y a veces disponían de una gran dotación en tierras,[497] rentas y servidumbre. En época muy antigua, los pueblos mandaban «primerizos», es decir, cuotas humanas como regalo a los grandes santuarios: así, según cuenta Aristóteles, los cretenses a Delfos.[498] Una clase no rara de donaciones eran, entre otras, los diezmos singulares o periódicos de algunos ingresos y lucros, que concedían algunas Polis o comerciantes piadosos y afortunados.[499] Entre las rentas fijas se contaba toda clase de aprovechamientos, como la cesión del derecho de pesca en algunas aguas.

A menudo, el edificio se hallaba rodeado de un recinto sagrado (περίβολος), que comprendía árboles, salas, anexos para los sacerdotes y los esclavos del templo y para los fugitivos,[500] todo salvaguardado por la

497. Sobre los rebaños, v. pág. 165, nota 442.

498. También los magnates de su botín en hombres en la guerra de Troya; Conón, *Narrat.*, 29.

499. Un ejemplo de esto último lo vemos en Calímaco, *Epigr.*, 41.

500. Ἄραις ἰσχυρας, como el bosquecillo de Dafne. Libanio de Antioquía, ed. Reiske, I, p. 303.

amenaza de terribles maldiciones.[501] El derecho de asilo para éstos y la obligación de asilar de los templos fueron entendidos, lo mismo en su contenido que en su ámbito, de distintas maneras:[502] unas veces, en el interior del templo nada más; otras, también en el altar de los holocaustos,[503] o en todo el cerco del períbolo, y hasta comunicable por un cordón de lana a todos los que se acogieran a él.[504] El perseguidor podía conseguir la muerte o entrega del fugitivo mediante el asedio por hambre;[505] pero el rompimiento franco de este valladar repugnaba a la Polis cuando ya había renunciado a toda clase de reparos. Frecuentemente abusaban del derecho de asilo criminales vulgares, o deudores recalcitrantes; cuando Antonio extendió el derecho de asilo del Artemisión de Éfeso casi hasta los límites de la ciudad, Augusto tuvo que derogar el privilegio, porque los criminales se estaban haciendo dueños de la ciudad.[506]

Además de las costosas imágenes y de las ricas ofrendas, el templo guardaba dinero a él confiado, que se prestaba con ciertas condiciones; en algunas ocasiones tales depósitos pudieron dar lugar a operaciones de banca; además, el santuario era un archivo de documentos privados y públicos. Contra los robos

501. Paus., x, 32, 8. Acerca de la οἰκέται τοῦ Διος, en Olimpia, v, 13, 2.

502. De Pausan., III, 5, 6, parece desprenderse, con motivo del templo de Tegea, que eran los ciudadanos del lugar los que concedían el privilegio.

503. Euríp., *Heraklid., passim.* En el santuario de Hebe en Fliunte, el bosque de cipreses circundante debió sin duda de disfrutar del derecho de asilo. Pausan., II, 13, 3.

504. Plut., *Solón*, 12.

505. Heródoto, III, 48. V., además, el fin del espartano Pausanias. El rey Plistoanax tomó asilo en el Liceo arcádico, y en una parte del templo, por miedo a los lacedemonios. Tucíd., v, 16.

506. Estrabón, XIV, p. 641.

había la fuerza de una superstición: los dioses reservaban los más tremendos castigos a los ladrones de templos, o se les inventaban tales,[507] y los castigos humanos eran los más terribles. El capitán de una banda que se atrevió con los anatemas de Olimpia y con un templo de Artemisa fue torturado durante un año entero, y sonsacado su testimonio con respecto a cada cuadrillero, murió al fin a consecuencia de los tormentos.[508] Sólo en ese desorbitado siglo IV, un tirano de la especie de Dionisio *el Viejo*, se permite, no sólo poner sus manos en los bienes de los hombres, sino saquear templos, cercanos y distantes. La «guerra santa» en la que los usurpadores focenses de Delfos entregaron a sus mercenarios los tesoros de Apolo, acostumbró al mundo a asociar la soldadesca con el desvalijamiento de los templos.[509] Sorprende que Pausanias, en tiempo de los Antoninos, haya encontrado todavía tantos tesoros en los templos después de todo lo que había caído sobre Grecia.

Además de los templos con culto regular, se erigieron, con el tiempo, todo un cúmulo de santuarios (ἱερά) de todos los tamaños, hasta el más pequeño, en parte fundaciones arbitrarias, personales, producto de historias oníricas, lo mismo en la ciudad que en el campo, entre labradores y pastores. Se hallaban confiados a la pública piedad, como ahora las ermitas; a veces, una capilla de éstas disfrutaba de una fundación en su favor, para su conservación y mantenimiento del culto, como la capilla de Artemisa en la finca de Jenofonte,

507. Eliano, *Fragm.*, 32, 53, 75.
508. Plut., *Quaest. Graec.*, 47.
509. La idea perniciosa de que los tesoros de los templos podían ser utilizados en la guerra y que lo que no haga uno lo harán otros, se deja oír ya muy temprano; Heród., v, 36. Antes de empezar la guerra del Peloponeso, se piensa en un empréstito de guerra en Delfos y Olimpia. Tucíd., I, 121, 143.

en Escilonte;[510] pero, en general, estaban confiados a la piedad de los habitantes y de los viajeros, como era natural en un pueblo donde cada individuo era un sacrificador. Estrabón nos dice de la desembocadura del Alfez en Élida[511] que toda la región está cuajada de artemisiones, afrodisiones y ninfeos, en sotos donde el húmedo suelo florece espléndidamente; que en los caminos hay numerosos santuarios de Hermes, y en las playas, de Poseidón.[512] El aspecto que ofrecían las modestas capillas pastoriles en los valles solitarios podemos contemplarlo en algunas pinturas murales de Pompeya. Lo más simple eran las figuras de Pan toscamente labradas, que los pastores colocaban por doquier.[513] Pero en cualquier parte se podía improvisar un culto, bastando la piedra que se añadía al montón de piedras de Hermes, o el bloque untado con aceite, o las máscaras y figurillas y cintas de colores que se colgaban de los árboles. En las ciudades como Atenas se encontraban a la puerta de muchas casas columnas de Hermes[514] y pequeños nichos de Hécate.

Difícilmente podremos formarnos una idea adecuada de la cantidad y diversidad incalculable de cultos, a pesar de la investigación detallista más agotadora y de la Heortología edificada sobre ella. Los griegos, desde los primeros tiempos, disponían de una capacidad especial para la creación de cultos, cuyas ceremonias y símbolos aparecían al pueblo con evidente justificación.

510. Jenof., *Anáb.*, v, 3, donde se nos describe también la cordial fiesta de la consagración.
511. Estrabón, VIII, p. 343.
512. En Italia, los santuarios alrededor de la fuente de Clitumno, Plin., *Epist.*, VIII, 8.
513. Pausan., I, 36, 2.
514. Cómo eran consultados al pasar, puede verse en Aristófanes, *Nub.*, 1479; se aplicaba el oído a Hermes y se escuchaba «lo que decía».

Con el tiempo se fue formando con ellos un apretado bosque. A veces se iluminaban todos los altares de una ciudad, como es el caso con los sacrificios con motivo de la buena nueva de la caída de Troya,[515] que Clitemnestra recomienda en la tragedia de Esquilo:

Pues humean los hogares de los dioses de la ciudad,
habitantes de las alturas,
del Hades, del mercado y del Olimpo.
todos a un tiempo con flamígeras ofrendas.
Ora aquí ora allá, hacia el cielo
suben las humeantes llamas
con leve, desfallecido, arrebatador aroma
balsámico del óleo santo
y de las tartas del palacio real.

Si nos preguntamos por el culto ordinario de cada templo, parece que hubo el que funcionaba en cuanto alguien anunciaba al sacerdote que quería solicitar algo del dios y aportaba la ofrenda para el sacrificio; lo que no sabemos es lo que el sacerdote llevaba a cabo a diario por propia iniciativa. El Ion de Eurípides, que se interesa tanto por su templo (v. 82 y s.), no es sacerdote, sino servidor del templo y celador del tesoro, y su santuario no es uno cualquiera, sino nada menos que el de Delfos. Si nos fijamos en las fiestas, veremos que las grandes ciudades estaban abundantemente provistas de ellas, y que en particular Atenas tenía un calendario de fiestas que no cedía en número al calendario romano, tal como lo cuenta Ovidio en sus *Fastos*.

La mayoría de los templos, especialmente los de los dioses particulares de la ciudad, tenían sus grandes fiestas anuales[516] u otras fiestas periódicas, y en ellas, no

515. Esquilo, *Agam.*, 88 y s.
516. ¿Son estos ἑορταὶ κατὰ ἔτος, al parecer tan obvios, conmemoraciones de la fundación, como las de nuestras consagraciones de iglesias?

sólo se daban grandes procesiones y comilonas, sino también competiciones musicales y gimnásticas, que Pausanias pudo encontrar todavía vivas en pequeñas ciudades. Estas competiciones fueron lo último en desaparecer, así como fueron lo primero en surgir; sólo una comparación minuciosa con las costumbres de otros pueblos hasta los primeros tiempos, nos hará ver claro a qué politeísmos corresponden estas porfías y el grado y sentido en el desarrollo de las mismas. Entre los griegos, toda reunión solemne y considerable las suponía, no sólo con ocasión de los sacrificios importantes, sino también en los enterramientos de gente principal, como el de Patroclo y el de Anfidamas de Calcis; Hesíodo ganó entonces, según propia confesión,[517] el premio de poesía, aquel trípode que consagra luego a las Musas helicónicas. Las competiciones físicas o espirituales se dan entre los griegos tan pronto como se reúnen con alguna ocasión solemne. Luego se repetirán estas porfías en mayores proporciones, se convertirán en los concursos solemnes entre ciudad y ciudad. El modelo de las grandes fiestas nacionales originadas entretanto repercute, a su vez, en cada localidad.

Ya los preparativos para las fiestas despertaban la expectación del pueblo, no sólo de los hombres, que tenían que adiestrarse para las luchas, sino también de las mujeres; así, las espartanas preparaban todos los años una preciosa túnica al Apolo de Amiclea; dieciséis elierinas, una por cada cantón del país, regalaban cada cuatro años un manto a Hera, y es famoso el peplo, con ilustraciones, que Atenea paseara en las Panateneas sobre una carroza en forma de barco.

517. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 648 y s. Los siete contra Tebas celebran en Nemea, en ocasión de la muerte de un infante real, aquellas luchas de las que se derivarán los juegos nemeos.

Fiestas antiquísimas debieron de ser las que hacían relación a las épocas del año, a la siembra y a la recolección del trigo, a la vendimia, que duraban a veces semanas enteras; también en el campo, donde se celebraban con el mismo entusiasmo que en la ciudad, estas fiestas solían consistir en juegos. Había, además, fiestas expiatorias, principalmente dedicadas a las divinidades ctónicas, con sacrificios que, en estas ocasiones y en las ceremonias de purificación en general, solían ser abundantes. También se conmemoraban hechos míticos, históricos, políticos, especialmente grandes victorias, como los considerables sacrificios en Hiámpolis en recuerdo de la heroica defensa de las mujeres de Focis.[518] Muchas fiestas se fueron estableciendo con el tiempo; algunas de ellas por orden del oráculo, y el dios de Delfos, por ejemplo, dispuso en abundancia de las fiestas en honor de sus compañeros. Las transmisiones de cultos lejanos, las imitaciones de cultos que en otras partes se habían revelado como saludables (ἀφιδρύσεις),[519] debieron de suponer, además de la construcción de un templo similar y la copia de la imagen venerada, no sólo el ritual, sino también las fiestas del lugar de origen. Además de estas ceremonias comunes, elementos de la ciudad celebraban a sus dioses y héroes particulares con especiales fiestas: los demos, las files, las fratrías, las congregaciones varoniles o femeninas (γένη), las corporaciones de toda clase, en general, de suerte que hay que preguntarse cómo quedaba humor y recursos para las celebraciones de la vida privada. Además, tenemos aquellas fiestas que dedicaban a sus dioses protectores algunas estirpes o comarcas enteras.

518. Plut., *Mul. virt.*, p. 244 b.
519. V. pág. 182.

La cuestión de las fiestas se tomaba muy a pecho, y ya sabemos que los lacedemonios no se permitían ni en caso de necesidad su aplazamiento, sino que preferían aplazar una campaña militar; por lo menos sus jacintias formaban parte de su vida como el aire que respiraban. Y lo que había sido fundado una vez no se derogaba ya nunca, hasta que desaparecía la ciudad.

Para hacernos con la visión justa de todo este aspecto de la vida griega y de su carácter hondamente popular, hay que recordar de nuevo en qué grado cualquier hacer se hallaba entreverado con celebraciones religiosas. Junto al culto doméstico, la vida social de los simposios tiene también su peán, en el que canta todo el mundo, porque no sólo todas las fiestas guardan una motivación religiosa, sino que ni en la vida privada existe un regocijo profano. Toda reunión pública se inicia con un sacrificio o, por lo menos, con una devoción ritual; en las asambleas populares de Atenas el heraldo pronuncia, no sólo las invocaciones a los dioses, sino también las maldiciones (ἀραί) contra los enemigos malignos, venales y otros del Estado, y podemos formarnos una idea de las mismas por una parodia bastante exacta en Aristófanes.[520] En campaña, el culto tiene formas especialísimas, y Jenofonte, buen aficionado a los sacrificios (φιλοθύτης), las menciona en todas sus obras históricas hasta la fatiga;[521] los agones que celebran los guerreros de la *Anábasis* varias veces son también una especie de culto divino. Más adelante, Alejandro organiza grandes cultos en cam-

520. Aristóf., *Tesmof.*, 295 y s., 332 y s.
521. Todo el ceremonial de los lacedemonios en campaña, Jenofonte, *De re p. Lac.*, XIII, 2 y s. Cuando los auspicios son favorables antes de la batalla, el general pronunciaba una oración de lamento. Plut., *Aristid.*, 18.

paña, y finalmente —aunque sólo con sus guardias nobles (ἄγημα) y sus «camaradas»—, celebra la orgía dionisíaca en la montaña Meros en Nysa.[522] En el mar, a la vista de una batalla, los oficiales de ambas flotas recitaban a los remeros (κελευσταί) las oraciones y la marinería interpolaba, cantando, el refrán o kirieleison.[523] Y en las fiestas sosegadas de la paz, todo era también práctica y costumbre consabida.

Este culto, sobre todo, era entretenido, como el mito mismo. El pueblo, y especialmente los jóvenes, participaban como nadie, y desde la infancia, y aun entre la gente más pobre, el culto era lo más bello que existía. El canto, la música y la danza, hasta donde llegan nuestras noticias, contenían inseparados el humor profano y la celebración de figuras divinas o míticas. En el catálogo de los más viejos cantos populares[524] se encuentra un número de ellos en alabanza de los dioses. Luego viene la forma solemne del himno, del peán, del ditirambo, y tampoco los epitalamios y las lamentaciones fúnebres pudieron carecer de algún contenido religioso, porque no cabe pensar en ninguna celebración común sin él. El coro (χορός), que danzaba, acompañado del canto, desde un principio presenta una forma que sólo se puede explicar por su regular relación con el servicio divino; ya Homero llama a algunas ciudades: la de la ancha, bella plaza de baile (εὐρύχορος, καλλίχορος). Los movimientos tradicionales de muchas danzas eran pantomimas que figuraban mitos: la espatadanza de los curetes como cuidadores de Zeus, la salida de los niños salvados del

522. Arriano, v, 2, 5. La gran comunión de Oriente y Occidente luego de las escenas de conciliación de Opis: *ibídem*, VII, 11, 8.

523. Diodoro, XX, 50.

524. Aten., XIV, 9 y s.

Laberinto, etc., y Platón supone[525] de una manera general que el origen de la danza había sido la imitación de algún suceso. Los coros trágicos de los habitantes de Sicione en honor de Adrasto,[526] que conmemoraban sus «padecimientos», eran coros de baile que figuraban mímimacente lo que el canto relataba en lamentación, y cosa parecida ocurría en los demás casos. Toda la población era adiestrada, desde la juventud probablemente, en cantar en los coros y en danzar; una referencia detallada de Polibio[527] nos da cuenta del afán popular en ese sentido en tiempos ya tardíos, sobre todo en Arcadia, donde junto a costumbres muy desfiguradas se conservó, en parte, lo arcaico. Todo el pueblo griego era amante de la música y de la danza desde joven, y, naturalmente, entendido en toda clase de virtuosismos. Y en todas las actividades y habilidades, el culto divino formaba la parte principal o, por lo menos, se habían desarrollado aquéllas en relación con éste. Cada cual sabía cumplir espontáneamente con su cometido en las fiestas en el lugar que se le asignara, y muchos se hallaban en disposición de practicar por sí mismos la ofrenda principal. Estaba la sensibilidad despierta para todo lo simbólico, y cuando uno mismo no lo entendía, se abría paso al capaz y no había motivo de suspicacia.

Toda fiesta comenzaba con una procesión, πομπή.[528] Encontramos éstas en todos los viejos pueblos, como en la raza amarilla, sin que les fueran menester a los griegos las referencias de Egipto y de Asiria, que nos

525. Platón, *De legg.*, VII, 816, a.
526. Heródoto, V, 67.
527. Polibio, IV, 20, 11. Todo lo que poseemos en coros, excelentes en Píndaro, en los trágicos y en los autores cómicos nació relativamente tarde y se produjo en forma abundante y derivada.
528. Sus elementos más sencillos en Pausan., II, 35, 4.

han dejado tal cúmulo de reproducciones de sus sacrificios y procesiones. Tan antiguas como la Polis eran ya las procesiones solemnes con imágenes, objetos sagrados y animales para el sacrificio, dando la vuelta a la campiña o a las murallas de la ciudad en determinadas épocas del año. Otras veces, la ocasión corriente para que se formara una procesión era la aportación de animales para el sacrificio, la entrega de ofrendas y regalos a un santuario; a veces la procesión salía también de un templo para practicar una ceremonia o llevar a cabo un sacrificio en otro lugar, y luego volver de nuevo al templo; o bien una deidad visitaba a otra, llevándose en ese caso su imagen de madera. Cuando la imagen era demasiado grande o pesada, se pudo haber acudido a un elemento que luego se convertiría en objeto principal: el carro de la divinidad, que cargaba con otros símbolos pesados de la divinidad en cuestión, por ejemplo, con sus plantas sagradas, como el árbol de laurel para Apolo; finalmente, mayestáticamente sentado o en pie, el sacerdote o la sacerdotisa, con los atavíos del dios. Luego cada vez se emplearía más el carro para favorecer la visibilidad, hasta convertirse por fin en carroza espectacular. La procesión la componían los auxiliares del culto, servidores y servidoras escogidos, el coro, cuyo cántico ensalzaba a la divinidad; los citaristas y flautistas, los portadores de símbolos y adminículos sagrados, que los llevarían en bandejas o cestas magníficas. Una procesión semejante que acompañaba a las blancas becerras a través de la calle mayor entoldada de una pequeña ciudad, con el júbilo de las flautas y de las invocaciones, camino del templo principal, podría ser un espectáculo envidiable.[529]

529. V. la fiesta de Falerios, con arreglo al rito de Grecia, Ovid., *Amores*, III, 13.

Entretanto, Dionisos había aficionado a toda la nación griega a una clase de procesiones que había de influir en todas las demás. Su tropel (κῶμος, θίασος) asumía toda belleza y osadía, figurando en él el acompañamiento de sátiros y ménades; al final, la entrada triunfal del vencedor de la India, se revistió espontáneamente de los más abigarrados disfraces y se convirtió en un trozo carnavalesco. Es muy probable que las dislocadas farsas que después fueron imprescindibles en las fiestas de los otros dioses se contagiaran del tiasos dionisíaco; cuando tropeles semejantes se pasean en carros de lugar en lugar, es cantando a coro todo lo que les inspira la burla y el escarnio. Y si los hombres y mujeres se decían alguna desvergüenza, se hacía buena con un recuerdo de los viejos mitos; no de otra forma debieron de comportarse Medea y sus compañeras, Jason y sus camaradas.[530] También las fiestas nocturnas, con toda su licencia, correspondían en su mayor parte a Dionisos, o a su madrina, la madre de los dioses.[531] Las ceremonias más solemnes se ornaban de ribetes cómicos y burlescos.

Pero lo que mantuvo a su altura a la procesión fue, seguramente, la voluntad de la Polis de que la gran fiesta del dios de la ciudad, en la que ésta se adoraba en realidad a sí misma, se celebrara con la mayor pompa. Las fiestas anuales de la deidad principal, la procesión en dirección a su templo en la Acrópolis, eran tan antiguas casi, al parecer de los ciudadanos, como la ciudad misma, como nos lo muestra el caso de Atenas.[533] Si en algunas ciudades, junto a las fiestas anuales moderadas, hay una gran fiesta cada cuatro años, débese esto, seguramente, a los juegos de

530. Conón., *Narrat.*, 49.
531. Heródoto, IV, 76.
532. Eratóst., *Katasterism.*, 13.

competición que acompañaban a las fiestas y que necesitaban un tiempo mayor de preparación, porque se hallaban en competencia efectiva con las grandes fiestas nacionales. Las grandes Panateneas de Atenas estaban enlazadas con campeonatos, cuya fama corrió hasta los etruscos, pues en media Italia se prepararon vasos, imitaciones de las ánforas de aceite que servían de premio en Atenas, con la inscripción: «Premio del campeonato de Atenas».

En el cuarto día de esas fiestas solemnísimas se celebraba la famosa procesión, cuyo origen debió de ser la entrega de un manto nuevo a la diosa en la Acrópolis; ahora se transportaba ese manto sobre un carro en forma de navío, en visible exposición; la procesión se componía de lo más brillante de la ciudad: caballeros montados, infantes con escudo y lanza, los vencedores de las últimas luchas, doncellas como sirvientas de la diosa, que portaban los recipientes y vasijas propias del culto; figuraban también ancianos venerables[533] con ramas de olivo, adolescentes coronados, portadores, en parte, de adminículos para los sacrificios; tañedores de cítara y flautistas. También los animales destinados al sacrificio serían escogidos y magníficamente aparejados. Fidias, en el friso del Partenón, ha hecho un libre escogimiento sobre esa selección. Este mismo sentido selectivo ha podido inspirar las grandes procesiones de otras ciudades y acaso inspirándose en ese modelo, pues es de saber que las Panateneas atraían forasteros de toda Grecia. Los griegos se complacían con el espectáculo de la raza, que a la belleza física unía la expresión espiritual, en la marcha airosa y en los graciosos movimientos de

533. Se trata de aquellos de quienes se burla Aristófanes (*Las avispas*, 544).

una gente sobre la que no pesaba ningún trabajo serio, en las cabezas noblemente coronadas, cosas todas a las que el mundo moderno ha renunciado casi por completo.

Conservamos muy pocas descripciones de procesiones, como ocurre con todas aquellas cosas obvias para los coetáneos, y no echamos mano de la prolija descripción que hace Apuleyo de la procesión de la Isis corintia, por tratarse de un culto extranjero de la época imperial tardía. Llamamos la atención únicamente sobre la extravagante procesión de Ptolomeo Filadelfo (en Alejandría, a mediados del siglo III a. de C.), pues la descripción de la misma contenida en el libro v de Ateneo ayuda a comprender el sistema general de las procesiones con algunos rasgos.[534] No nos referimos a aquellos costosísimos carros con figuras míticas, y con grupos y escenas enteras; tampoco a las osadas alegorías que en una procesión griega no hubiesen podido figurar sino como máscaras; así, la estrella de la mañana, el año, el período de los cuatro años, etc.; nos referimos a los símbolos de tamaño considerable, cuando no colosal, llevados en andas o sobre carros. Podemos presumir que, menos el pasear grandes árboles *(dendroforias)*, algo parecido, aunque no con tanta pompa oriental ni en tan gran número, debió de figurar en otras fiestas; por ejemplo: gigantescas coronas doradas, de pámpanos y hiedra; los lagares, los odres gigantescos, el báculo de tirso de 140 pies, la lanza de 90 pies de altura, un trípode del tamaño de una casa, un bastón de Hermes, un rayo de Zeus, y todavía una corona mística de 120 pies de circunferencia. Como vemos, se trataba de atributos y adminículos de los dioses o de símbolos de su ser.

534. Aten., v, 25 y s. Además, v. v, 22-24, la pompa de Antíoco IV Epífanes.

Podemos omitir la discripción de las ceremonias del sacrificio en el templo.[535] La principal era el holocausto en el gran altar delante del templo, realizado según el rito local; las puertas, anchas y altas, del santuario estaban de par en par, y la divinidad podía contemplar las ofrendas que en el exterior se le hacían. En las grandes fiestas se repartía la víctima inmolada, de gran tamaño por lo general, en comilonas populares y otros regocijos; en las grandes fiestas sicilianas de Deméter se creía reproducir plásticamente la edad de oro.[536] Pero el ápice de la fiesta era el coro, desde las canciones más sencillas y populares hasta los poemas más artísticos, y una exhibición cuya brillantez se aseguraba con el concurso de varios coros a porfía. La relación con los santuarios lejanos no se establecía tan sólo con el envío de solemnes mensajeros (θεωρός) cargados de ofrendas; a menudo les acompañaba un coro completo, equipado con el mayor lujo e inmejorablemente preparado. Un coro de éstos, compuesto de treinta y tres muchachos y de sus maestros y de los flautistas correspondientes, que se enviaba todos los años de Mesina a Regio, se ahogó una vez en el estrecho. Objeto especial de la devoción de cerca y de lejos fue Delos, y los mismos atenienses enviaban allí sus coros y ofrendas;[537] la isla, hasta el tiempo de los romanos, siguió siendo un gran centro de fiestas, y, por lo mismo, un importantísimo mercado;[538] de las

535. El personal completo de un sacrificio público con ocasión de los cultos mensuales de los elios en Olimpia: Pausan., v, 15, 6.

536. Diodoro, v, 4.

537. Tucíd., III, 104. Plut., *Nicias*, 3.

538. Estrabón, x, p. 486, ἥ τε πανὴγυρις ἐμπομικον τι πρᾶγυά ἐστιν. Como se sabe, Delos fue en tiempos posteriores el mayor mercado de esclavos. Después de las devastaciones de las guerras de Mitrídates, no quedó a salvo más que el santuario; la isla era un desierto.

«islas circunvecinas, llamadas Cíclades», llegaban siempre víctimas y θεωρός y coros de vírgenes; pero sabemos, no sólo de Delfos, sino también a propósito de las ἐλεοδύτης [539] de Delos, el negocio que hacía el personal subalterno para los sacrificios en esas ocasiones. Pero todo esto no era sino un eco del tiempo pasado de las grandes peregrinaciones hacia santuarios no siempre muy accesibles, cuando, por ejemplo, los jonios atravesaban el mar con sus mujeres y niños para acudir a la fiesta de su gran dios Apolo; en el himno homérico resuena todavía [540] el bello espectáculo que ofrecían diversas estirpes confundidas en magníficos campeonatos. Un recuerdo de esas peregrinaciones eran, en el bosque que rodeaba el poderoso templo de Poseidón en Tenos, las grandes hospederías (ἑστιατορία) para la muchedumbre que acudía entonces a la fiesta del dios.

Pero volvamos a las fiestas en el templo de la ciudad, sobre las cuales hay mucho que decir. A veces debió de ocurrir, aunque no haya sido lo corriente, que el sacerdote o la sacerdotisa apareciesen con el indumento del dios y que marcharan en esta figura con la procesión. La sacerdotisa de Artemisa Lafria, en Patras, venía al final del cortejo montada en un carro tirado por ciervos; [541] Pisístrato pudo revestir su entrada en Atenas de los caracteres de una procesión, llevando en su carro a la bella vendedora de coronas Fíe, con todo el atuendo de Atenea, [542] de tal modo,

539. Aten., IV, 73, 74.

540. Hom., *Hymn. Apoll.*, 146 y s. De esta época temprana el ejemplo de una embajada doria, venida de la lejana Mesenia para la fiesta, con un coro cuyo προσόδιον era obra de Eumelos. Pausan., IV, 4, 1.

541. Pausan., VII, 18, 7. V. el viaje en carro de un ateniense en Libia. Heródoto, IV, 180.

542. Heródoto, I, 60.

que el pueblo la tomó, como sabemos, por la diosa. Todavía en el siglo III a. de C., cuadrillas etolias que habían penetrado en la Pelene aquea en el día de la fiesta de Atenea, y que vieron a la sacerdotisa plantada con el arnés y el yelmo de la diosa bajo las puertas del templo, creyeron hallarse en presencia de la diosa y retrocedieron.[543] En Antimaquia de Cos, el sacerdote de Heracles se presentaba a la fiesta principal vestido de mujer, pues allí había ocurrido que Heracles tuviera que disfrazarse de mujer para salir de una situación apurada.[544] En el templo de Ilaira y Febe, en Esparta, sus sacerdotisas llevaban el nombre de leucípides, como las diosas,[545] y es de suponer que se presentaban vestidas como éstas. No lejos de Orestasion, en la Arcadia, menciona Pausanias[546] un templo de la Artemisa sacerdotisa (ἱέρεια), y es inútil que nos preguntemos cómo llegaron a fundirse aquí la diosa y sus servidoras. En la fiesta de Hermes, en Tanagra, el más bello de los efebos, con un carnero a las espaldas, como el Hermes Crióforo, tenía que circundar las murallas de la ciudad;[547] seguramente tendría la consideración de sacerdote anual del dios. Por el contrario, habrá que suponer que el Dionisos que venía en medio de su solemne cortejo no era un sacerdote; en un caso muy discutido fue un esclavo, que por eso fue emancipado por su dueño, el famoso Nicias;[548] también el dios aparecía a veces en un estado que no hubiera sido digno de un sacerdote. «No está bien que se pinte o esculpa a Dionisos borracho, y mu-

543. Polien., VIII, 59. V. el tomo I, p. 59.
544. Plut., *Quaest. Graec.*, 58.
545. Pausan., III, 16, 1.
546. *Ibíd.*, VIII, 44, 2.
547. *Ibíd.*, IX, 22, 2.
548. Plut., *Nic.*, 3.

cho menos que se le pasee en coche por el ágora.»[549]

Más importante que estas mascaradas era el drama sagrado que se representaba en las fiestas del año, fuera del templo y ante el pueblo entero. Parece un rasgo primitivo de diversas religiones la necesidad de ofrecer plásticamente en las fiestas algún acontecimiento importante escogido en la mitología del dios del templo, ya sea en público, ya sea misteriosamente. Heródoto vio en Egipto,[550] en el ámbito sagrado del templo de Atenea, en Sais, el estanque, ricamente adornado, en el que solía celebrarse, durante la noche, la representación de la pasión (πάθη) de un dios[551] —«lo que los egipcios llaman misterios»—, cuyo sepulcro estaba detrás del templo y cuyo nombre no debía pronunciar. Como, al parecer, estaba muy bien informado, no es posible que haya atribuido a los egipcios una costumbre griega, sino que más bien sería que lo que él vio en Sais se extendía por todo el país del Nilo. Pero también entre los griegos pudo darse algo semejante sin necesidad de influjo exterior alguno, como una forma de máxima veneración inherente al politeísmo, como el testimonio más fuerte de participación en las andanzas de una divinidad. En escenas de este tipo, por ejemplo, en loor de Dionisos, pudo abrirse directa y repentinamente el camino del teatro. Pero cabe otra posibilidad: que el pueblo acogiera el mito representado como algo ocurrido en el lugar, que lo localizara. ¿Tendrán, acaso, este origen los diversos lugares de nacimiento de un mismo dios?[552] También en la Edad Media los calvarios han podido suponer para el pueblo piadoso el mismísimo Gólgota.

549. Aten., x, 33.
550. Heródoto, II, 170, 171.
551. V. pág. 110.
552. V. tomo I, pág. 65.

La representación debió de ser mímica, sin palabras, y los restos que Plutarco y Pausanias encontraron todavía apenas si les eran inteligibles si se trataba de mitos arcaicos, muy poco conocidos.[553] En las Antesterias de Atenas, la mujer del segundo arconte, que llevaba el nombre de reina, se esposa con Dionisos;[554] en Samos, con ocasión de las grandes fiestas oficiales hereas, y también en Cnosos de Creta, durante las fiestas del año en determinado templo,[555] se representaban las bodas de Zeus y Hera. En la fiesta de Apolo, en Tegea, la sacerdotisa de Artemisa, vestida como la diosa, tenía que perseguir a un criminal mítico, de nombre Leimon;[556] en la fiesta de los misterios de Deméter, en Feneo, el sacerdote se ponía una máscara de la diosa, guardada mientras tanto bajo llave, y con un bastón llamaba a los Infiernos,[557] probablemente para simbolizar la leyenda local, pues la diosa había venido una vez a la ciudad. A veces podía ocurrir que peligrara la vida, según fuera el mito; en la fiesta anual de Deméter Ctonia, en Hermíone, cuatro viejas, armadas de sendas hoces, tenían que cortar el cuello una tras otra a cuatro vacas bravas;[558] en la Orcómenes beocia, en las fiestas agrionias, el sacerdote de Dionisos perseguía y mataba con la espada a una supuesta Miníade; el hecho ocurrió de verdad en tiempo de Plutarco, teniendo consecuencias terribles.[559] Los

553. O. Müller, *Geschichte der Griech. Literat.*, II, 26 y s.
554. Acerca de semejantes teogamias y anacalipterias, v. Preller, *Griech. Mythol.*, junto con el «descendimiento de Cora» en Sicilia.
555. Diodoro, V, 72.
556. Pausan., VIII, 53, 1. Lo que se llevaba a cabo en las fiestas de Ino Leucotea lo sabemos indirectamente con motivo de la romana Mater Matuta. Plut., *Camill.*, 5.
557. Pausan., VIII, 15, 1.
558. Pausan., II, 35, 4.
559. Plut., *Quaest. Graec.*, 38.

detalles de tales representaciones los conocemos con respecto a Delfos, principalmente por Plutarco.[560] Cada ocho años se representaba la muerte que Apolo daba al dragón Pitón, marchando luego a Tempe para purificarse de este derramamiento de sangre; un muchacho escogido de Delfos representaba al dios; el muchacho tenía después que huir a Tempe, permanecer allí durante ocho años en servidumbre, para volver solemnemente en las próximas fiestas ya purificado. Una segunda ceremonia, la ρηρωι, «cuyo sentido sabían las bacantes», parecía figurar claramente la asunción de Semele (al Olimpo). La tercera ceremonia es la llamada χαριλη y consiste en lo siguiente: un «rey» pegaba con su zapato a una muñeca de este nombre, pues una vez un rey de Delfos incitó a una joven mendiga a ahorcarse; la jefa de las ménades llevaba entonces la muñeca a una pendiente donde era enterrada, con la soga al cuello, en el mismo lugar que lo fue Carila. Después de reconocer este tipo de figuraciones extravagantes y serviles, se agradece el encontrar simbolismos más generosos, como, por ejemplo, el que se representaba en Rodas, donde todos los años se arrojaba al mar un carro de cuatro tiros, en honor del dios solar, seguramente como imagen del año solar transcurrido, hundido en el tiempo.

Con ocasión de los misterios volveremos a estas representaciones públicas de los mitos, pues no son, en una gran parte, sino ceremonias del mismo tipo, sólo que secretas o que se habían convertido en tales.

Además del culto divino público, había muchas celebraciones secretas o por lo menos sustraídas a la generalidad en mayor o menor grado, pero sobre cuyo

560. Plut., *Quaest. Graec.*, 12. Además, *De defect. orac.*, 15, 21.

origen y significación va a ser muy difícil ponerse de acuerdo. Por lo menos, son de naturaleza tan diversa, que no puede servir de ilustración el nombre general de consagraciones, misterios.

De antemano podremos destacar las fiestas trietéricas, fiestas bianuales de Dionisos, de que ya hicimos mención. Son un enigma en todas las épocas, pero al apuntarlas permítasenos señalar una posible vía de interpretación.

Habrá que partir de un hecho fisiológico, que se nos ofrece en numerosos ejemplos singulares desde los tiempos míticos hasta muy entrados los tiempos históricos, y es en esas epidemias de enfurecimiento (μαίνεσθαι) que arrebataban de tiempo en tiempo a las mujeres de Grecia. Luego de milenios de doma del género humano, no podemos pretender la inteligencia de tales estados, pero tampoco vamos a negar que tuvieron existencia. En la Antigüedad, la locura se desata en uno o varios sujetos por acción de dioses diversos, pero siempre significa un castigo terrible, menos en esta ocasión en que es todo lo contrario: una delicia; se enfurece a «un dios». Un culto violento, en sus principios en relación indudable con la terribilidad de los dioses, desencadena la furia; lo que se no puede pensar es en una fundación deliberada en determinada fecha, ya que se trata de algo patológico. El poder contagioso del tumulto que forma parte del culto es lo primero que se ocurre, y efectivamente aparece en todas las religiones primitivas; acaso las medievales danzas de San Vito y de San Juan no sean sino ecos de viejas fiestas paganas. En Grecia, lo que ponía en furia a las mujeres era, sobre todo, el tropel de Dionisos procedente del Asia y nutrido durante el trayecto; pero el núcleo lo constituía aquella fiesta del dios en pasión, que simboliza el mundo vegetal marchitado por el

verano o helado por el invierno, y que resucita de nuevo. De entre el tumulto y júbilo general se destacaba el grito terrible de las mujeres en éxtasis: «¡A reunirse!»

No se puede hablar de ninguna clase de iniciaciones más o menos regulares, pues el proceso es de naturaleza elemental; debió de bastar la creencia en la epifanía del dios cada dos años.[561] En esa ocasión las muchedumbres femeninas, de cuyo estado espiritual no podemos hacernos una idea, olvidaban todo lo que les rodeaba o lo trastocaban en su imaginación. No sabemos a qué número de mujeres de una región afectaba este entusiasmo,[562] mujeres que se juntaban en seguida como bacantes o ménades en Macedonia y Tracia, con el nombre de clodonas y mimalonas; acaso sería como si alguien las convocara de pronto.[563] Se iban a los montes por varios días y, en pleno invierno, sacrificaban, bailaban, alborotaban, manipulaban con serpientes y formaban cortejos, por la noche, con antorchas en honor de Dionisos, que ahora llevaba como nombre Zagreo. Creían destrozar un toro y comerse cruda su carne, y no sabemos si se trataba de una figuración

561. V. Diod., IV, 3, donde se comprueba una diferencia en la participación de las doncellas y de las mujeres; sólo estas últimas se consideraban como copia de las ménades primitivas, mientras que a las doncellas les bastaba con el júbilo y el agitar los tirsos.

562. La palabra νομον *al.* νομιμον, en el pasaje anterior, no hay que tomarla demasiado a la letra.

563. Así había que deducirlo de una referencia muy extraña de Apolonio, § 40 (*Paradoxographi*, ed. Keller), que se refiere a la época alrededor del 400 antes de C. y a la Locros y a la Regio subitálicas: A veces, estando las mujeres sentadas comiendo, escuchando el ως καλοῦντος τινος corrían frenéticamente ciudad adelante. Consultado un oráculo en momento de apuro, aconsejó a aquellas ciudades un determinado número de peanes de primavera. Pero la fuente no nos dice que el arrebato fuera de tipo dionisíaco.

bárbara de la «pasión» del dios; según otros mitos, Dionisos había sido destrozado por los Gigantes o por los Titanes.[564] Las ménades volvían a buscar al dios, pero en balde; su resurrección tenía efecto al ser descubierto niño en un cedazo, como Dionisos Licnites. Las ménades vivían separadas de los hombres durante ese tiempo, y éstos también procuraban armar su alboroto mientras tanto, como se nos describe en un fragmento de *Los edones,* de Esquilo, magníficamente tumultuoso.[565] Durante siglos, el pueblo griego aceptó este desenfreno periódico, que la moderna sociedad no hubiera tolerado, con la mayor naturalidad. Ya se sabía lo que pasaba en las montañas, en el Citerón, en el Taigetos y en la cumbre del Parnaso, y se le dejaba paso como a algo sagrado; Delfos,[566] con todas sus montañas, pertenecía, durante el invierno, a Dionisos y no a Apolo, y por encima de las nubes corría el frenesí de las mujeres de «ambos dioses».[567] En los tiempos míticos, el saludador Melampo tuvo la ocurrencia de organizar una contramarcha de jóvenes que con sus danzas y su bulla asustaron a las enfurecidas mujeres y muchachas de Argos;[568] por lo demás, no eran importunadas. El acontecimiento no se presentaba en cualquier tiempo, sino fijamente cada dos años,

564. Diodoro, III, 62, V, 75. Este despedazamiento de Osiris asesinado, se motiva de muy diferente manera y puede no tener ninguna relación con esto.

565. Traducción alemana de Pauly, *Realenc.*, II, p. 1067. Es misteriosa esa mención de un «gran edificio, inmejorablemente situado para consagraciones» en Liberta, en Macedonia, donde en determinadas épocas se reunían hombres de Macedonia y de Tracia. Conón, *Narrat.*, 45.

566. Sófocles, *Antíg.*, 45.

567. Pausan., X, 32, 5.

568. Apolodoro, II, 2, 2. Se discutía el motivo de la furia; según Hesíodo, porque las mujeres no se habían sometido a las iniciaciones dionisíacas.

seguramente porque eran necesarias las grandes fiestas trietéricas en las ciudades para exaltar al tropel de mujeres hasta la locura y la fuga.

Con el tiempo, esas exaltaciones aparecen menos frecuentes y en la época de los emperadores sólo el Parnaso debió de ser visitado regularmente por bandadas semejantes. Las tiíadas áticas hacían entre Atenas y Delfos estaciones de danza, practicando sus coros religiosos,[569] hasta que, una vez en Delfos, se unían a las delfosinas para celebrar sus fiestas. En tiempos de Plutarco, túvose una vez que mandar gente desde Delfos en socorro de las tiíadas perdidas en la nieve y la tormenta.[570] Pero siempre disfrutaron de veneración, y su estado era considerado como un estado de gracia. La opinión de Preler: «las mujeres, espiritual y moralmente retrasadas, eran las más fácilmente víctimas de semejantes desviaciones del sentimiento religioso», concuerda con nuestras modernas opiniones, pero es absolutamente extraño al juicio griego. Si constituyó una dicha y un honor de las mujeres griegas que conservaran hasta en los últimos tiempos toda una serie de cultos independientes, será menester acoger estas celebraciones frenéticas, no como una degeneración, sino como una forma primitiva, no domeñada, de la sensibilidad religiosa. En tiempo de la «guerra santa», en el siglo IV, hallándose Delfos en manos de los tiranos focenses y sus mercenarios,[571] llegó un tropel de ménades a través de la próxima Anfirsa y acampó para dormir en el ágora. Para que fueran respetadas por los soldados, los habitantes de la ciudad las rodearon en amplios círculos; a las que despertaban se les daba alimentos y cuidados, y, luego, acompañamiento seguro.

569. Pausan., x, 4, 2.
570. Plut., *De primo frigido*, 18.
571. Plut., *De mul. virtut.*, 13.

El gran arte (acaso reproducciones de una estatua famosa de Escopas) nos da a conocer las tiíadas avanzando ligeras sobre las puntas de los pies como si fueran en volandas; bailando alegremente y desfalleciendo de cansancio; otras veces, desplomándose en el arrebato extático, uno de los movimientos más violentos dentro de la representación plástica. De los frontones del templo de Delfos, uno está dedicado a Apolo; el otro, a Dionisos y las tiíadas. Conservamos esta tragedia famosa, *Las bacantes,* de Eurípides, en la cual podemos ver cuán deliciosamente se dibujaba en la imaginación de las ménades todo lo vivido, aunque el hecho mítico que da origen en esta ocasión sea tan terrible. Históricamente, esta pieza nos da a entender que los contemporáneos del poeta consideraban la furia de las bacantes como algo natural y totalmente justificado, pues no es posible explicarse todo el fuego que anima a la obra si no se tratara más que de un alarde estético o arqueológico. Esta magnificación de un frenesí, que a nosotros se nos antoja de carácter elemental, a través de toda la obra, y sofocando diversas veces el paso corriente de la tragedia, nos descubre una manera general de pensar.

Es importante en este estudio separar el fenómeno que acabamos de examinar del resto de referencias dionisíacas; de las fiestas de la madre de los dioses (Cibeles) en conexión con Dionisos, que ya no eran genuinamente griegas, del culto dionisíaco órfico, que nos ocupará en seguida, y de aquellos misterios que se celebraban en algunos templos del dios. El frenesí trietérico se diferencia ya de las dos últimas especies porque no presupone ninguna iniciación previa, ni tampoco se hallaba vinculado a una localidad única.

Lo mismo se puede decir de otro culto, más moderado, de las mujeres: las tesmoforias en honor de

Deméter. Estas fiestas se hallaban extendidas en amplias comarcas de la Hélade y del Peloponeso, en Jonia y en Sicilia, pero no conocemos de ellas más que las celebraciones del Ática, y tampoco lo más importante. De los cinco días de fiesta, que en parte consistían en peregrinaciones alborozadas por los alrededores de Atenas, el cuarto era el día grave, el del ayuno,[572] y apenas si cabe duda de que se hallaba dedicado a celebrar la «pasión» de la gran diosa de la fertilidad. Heródoto (II, 171) hace derivar este culto del Egipto, a través de las hijas de Danao, y habla de él a propósito de los misterios egipcios, en que nos ocupamos más adelante. Aunque esta suposición sea improbable, no se puede rechazar en absoluto la posibilidad general de una influencia forastera. Estos frenetismos de las mujeres se podían propagar, como por contagio, de país a país, y, una vez hecha su aparición en las fronteras de la vida griega, la imitación se encargaría del resto.

Sabemos que las adonías de los griegos no eran más que una onda que enviaban las fiestas de toda el Asia Menor, especialmente fenicias. Adonis era una de las figuras más difundidas de aquel «dios en pasión» y desde un principio compañero de Astarté, que se había convertido en la Afrodita griega. En la versión griega de su mito, el jabalí asesino representa la calígine del estío, que agosta todo verdor y toda flor;[573] los jardincillos de Adonis, esto es, vasijas con plantas que crecen rápidamente (como el berro en la Europa Central) pudieron muy bien simbolizar la marchitez de la vegetación o también su rápido resurgir. En el día primero, las mujeres se lamentaban de la «desaparición» del

572. V. Westermann, *Biogr.*, p. 302, en el tercer βιος de Demóstenes.

573. Según una interpretación de Amiano Marcel., XIX, 1, 11; pero primero las *fruges adultae*.

dios; entonces es posible[574] que se colocaran por toda la ciudad aquellos ídolos (εἴδωλα), con la significación de un sepulcro, dándose las mujeres golpes de pecho; el segundo día era el de la «reaparición». Adonis tenía que repartirse entre las dos diosas que le deseaban.[575] Y pasaba la mitad del año con Afrodita y la otra mitad con Persefona. Cuando, sea dicho de paso, llegó por primera vez al Infierno, se le preguntó qué era lo más excelente que había dejado en la Tierra y repuso, como buen pastor que era, que lo mejor que había dejado eran el Sol, la Luna, los melones y las manzanas.[576]

Pasemos de estas fiestas aledañas de las trietéricas a la figura central de todos los misterios: a Dionisos.

Tratándose de festejar al dios de la alegría de la Naturaleza,[577] hay que admitir a los antiguos como religiosas muchas celebraciones que en otros tiempos no podrían pasar como tales y apenas si serían permitidas. No obstante, por grandes que fuesen los excesos, aun en las mismas fiestas nocturnas se debió siempre de mantener cierta medida; para la misma Antigüedad eran sospechosas las sociedades secretas que en esta religión suelta se adosaban al culto de este dios. No podemos precisar si los conventículos báquicos (θίασοι) que se señalan ya en Atenas en la época de las guerras del

574. Plut., *Nic.*, 13. Las magníficas fiestas en Alejandría, Teócrito, XV. Acerca de la réplica frigia de este mito, con Atis y Cibeles, v. Diod., III, 58, 59. En Argos existía un edificio especial donde las mujeres lloraban a Adonis. Pausan., II, 20, 5.

575. De lo que se ríe Luciano, *Deor. dial.*, II, 1. En Bion, I, 97, el llanto de Afrodita es rechazado con este razonamiento: cesa de llorar, que tendrás que llorar de nuevo el año que viene.

576. Una graciosa variante la hallamos en la poetisa Praxila, Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 478.

577. Cuán rica y alegremente transcurrían las fiestas dionisíacas en Atenas, v. Aten., XI, 13.

Peloponeso, suponían una iniciación de verdad o eran más bien asociaciones de placeres prohibidos o modos de reunirse para conspirar. Las que llevaban el nombre de Sabazios,[578] una dúplica asiática de Dionisos, comenzaban sus cultos secretamente y durante la noche, para evitar provocaciones. Estos cultos amparados en la sombra cambiarían a menudo de forma, hasta aquellas bacanales itálicas tan difamadas, contra las que el Senado romano (186 a. de C.) tuvo que intervenir con toda energía.

El Gobierno de Roma habría podido percatarse del peligro mucho antes, pues todos los crímenes de los últimos años salían de esos rincones; pero aquellos años fueron los de las grandes victorias sobre Cartago, y contra el rey Filipo, y contra Antíoco, con todo el cambio de horizontes que para Roma supusieron. Entretanto, pudo agazaparse tras un culto inocente amparado en fiestas secretas toda una asociación de criminales, que, además de la sensualidad más desenfrenada, cultivaban toda clase de estafas, falsos testimonios, falsificación de testamentos, asesinatos, asegurándose de los socios sospechosos con las más terribles amenazas o deshaciéndose de ellos. De los comprometidos que fueron habidos (pasarían de los 7.000), más de la mitad fueron ejecutados y se prohibieron las bacanales en toda la península. Volvamos de este desagradable ejemplo de desnaturalización de la religión, a nuestra Grecia en una época anterior.

La religión órfica, que penetra en Grecia en el siglo VI a. de C., conocía las iniciaciones. Tendría un ascendiente ilustre según las misteriosas palabras de Heródoto (II, 1): «se dice misterios órficos y báquicos, pero son egipcios y pitagóricos»; por lo menos la reli-

578. Diodoro, IV, 4.

gión órfica tenía de común con estas dos la doctrina de la transmigración de las almas que, procedente del Oriente, atravesó en corrientes diferentes el mundo griego. Pero la religión órfica comienza con una gran falsificación, pues se adscribe violentamente[579] a los mayores credos míticos, y consigue que Orfeo sea considerado más tarde entre los griegos como el fundador de todas las consagraciones y misterios en general.[580] A esto se añade toda una literatura atribuida a Orfeo,[581] empezando con los trabajos del conocido falsificador Onomácrito, inventor, acaso, de la principal doctrina órfica.

De todos modos, se trata de un ensayo sorprendente, que intenta concertar la piedad griega, alimentada sólo de figuras divinas y de sus cultos, con una religión magistral, con un sistema. Claro que, para cubrir las apariencias, tiene que acoger parte de la fe popular y presentarse como su verdadera interpretación. Ningún inconveniente habrá habido para la práctica de los cultos, puesto que cada griego podía sacrificar; lo inaudito y verdaderamente serio comienza cuando se presenta una doctrina conexa y trata de ganar, no devotos, sino oyentes, y hasta lectores aplicados con las mayores precauciones; pudo asimismo lograrse esto, pero desde un principio faltó la personalidad poderosa. Entre los contemporáneos de Pitágoras, la metempsicosis se presenta en grande, como doctrina pública, en conexión con una auténtica vida ascética y una amplia ocupación científica; con los órficos, por el contrario, se encuentra

579. De lo que podemos convencernos, por ejemplo, en Diod., III, 65.

580. Paus., IX, 30, 3: consagraciones, purificaciones por hechos indelebles, curaciones y desviación de la venganza de los dioses.

581. Acerca de esto véase en Euríp., *Hipólito*, 932 y s. Teseo, que dice: πολλῶν γραμμάτων κάπνους.

mezclada con una cosmogonía sólo aparentemente profunda (v. pág. 39), con ceremonias bastante extrañas y con un tráfago embaucador, orientada más bien a la explotación de la gente. El orfeotelestas se dirigía preferentemente a aquellas almas inquietas por la suerte de ultratumba,[582] y en él tenía cabida hablar de penitencia y de sus formas prácticas, un ejercicio ascético cualquiera, mientras que el pueblo griego, pesimista y nada propicio a la penitencia, creía que ya había bastante mal en el mundo. El culto fue, en lo esencial, el mismo de Dionisos en una forma especial, como dios del mundo subterráneo, del que se esperaba ahora la purificación de las almas y su beatitud final.

Sólo brevemente nos ocuparemos ahora en el más allá helénico, pues guarda relación con los misterios que han de ocuparnos después.[583] El fallecido necesita dioses propios; los dioses supremos, los olímpicos, se apartan del moribundo y, sobre todo, del cadáver, «aunque el muerto les hubiera sido muy querido».[584] Y no por dureza de corazón y porque no saben llorar,[585] sino porque «no es digno» para ellos hallarse presentes a la muerte de un hombre, o porque no poseen «ningún derecho» sobre los muertos, que corresponde a los «dioses de abajo»; muy mal[586] hace un hombre, como Creón, que escatima a estos últimos el cadáver de Polinices. En la vida diaria esta convicción se expresa, por ejemplo, en que a los mori-

582. La referencia más convincente en Platón, *De re p.*, p. 364 e.

583. Citemos de pasada que el que quería hablar cariñosamente de los fallecidos, los designaba como μακάριοι, εὐδαίμονες, βελτιονες χρειττονες. V. Plut., *Ad Apollonium*, c. 27. Pero no sabemos la hondura que pudiera tener esta creencia.

584. Eliano, *Fragm.* II.

585. Euríp., *Hipól.*, 1396, 1438.

586. Sófocles, *Antíg.*, 1070 y s.

bundos no les era permitida la entrada en el templo de Asclepio.

Nada había firme respecto a la perduración después de la muerte; el canto XI de *La Odisea,* con su curiosa vida de sombras,[587] bajo la égida de Persefona, dominaría a muchas cabezas,[588] y, probablemente, también persistía la creencia de que los muertos pervivían en la tumba. Pero la fantasía griega, animada además, a lo que parece, por las ideas de ultratumba de los pueblos vecinos, de los egipcios entre ellos, creó nuevas figuraciones míticas, que tendremos que adivinar, mejor que conocer; tampoco sabemos cuándo ni dónde el culto de los dioses de abajo, de las divinidades ctónicas, recibió su última mano.[589] Pero desde antiguo hubo de establecerse alguna relación o paralelismo entre dos cosas: entre la simiente o las raíces de las plantas bajo la tierra, que es donde se renueva la vida vegetal, y el hombre enterrado y su pervivencia o su resurrección. A este sentido doble de fertilidad y de guarda de las almas corresponden aquellas divinidades que, en parte, tienen existencia olímpica, pero que cobran caracteres especiales «abajo»: Deméter, la madre tierra; su hija Cora o Persefona, hasta ahora una terrible señora de las sombras, y luego concebida como raptada en la flor de su vida por Hades (el invisible) o por Plutón (el rico dios de los frutos); a este grupo se adscribían,[590] por

587. La sombra de Patroclo nos revela cuán grande era el anhelo del insepulto por esa vida de sombras. *Il.,* XXIII, 65.

588. Todavía en Teognis, 705 y s., se presupone lo mismo.

589. Ya Zeus y Persefona subterráneos aparecen como ejecutores de una maldición paterna en *Il.,* IX, 456, y esta función de los dioses de abajo como ejecutores de venganza pudo ser la primera. De todos modos, hay una diferencia entre la mera noticia de las potencias subterráneas y el culto de las mismas.

590. Que hubo un tiempo en que Dionisos no formaba parte de este grupo, se deduce de aquella imitación de los

un proceso de fusión que se nos escapa, en primer lugar, Dionisos, quien con su pasión (πάθη) periódica y su muerte se nos convierte en la dúplica de Cora, y, finalmente, Hermes, quien acaso pasa de mensajero universal a mediador entre los dos mundos, pero que también pudo ser desde un principio un dios subterráneo de la fertilidad. La capa final del mito la constituye la sanción expiatoria de Zeus: Persefona asciende todas las primaveras junto a su madre, en cada otoño baja junto a su marido, o desaparece con el raptor, siempre nuevo, y así tenemos las escenas principales del drama sagrado, que se representa en las grandes fiestas de estas divinidades.

Pero cada griego era libre de preocuparse más o menos por estos seres; generalmente en el lecho de muerte no se pensaba más que en Hermes, como acompañante del alma. Donde existían templos dedicados a las divinidades subterráneas había también un sacerdote que cumpliría con los ritos adecuados.[591] Todo dependía de la esperanza o temor mayores o menores con que ataba a cada uno la idea de ultratumba, y asimismo de la piedad por los parientes muertos.[592] Pero,

misterios eleusinos, en la que no se habla de él, y sí únicamente de Deméter y de Cora. Un culto ctónico semejante, arcaico, todavía imperfecto, el de Clímeno y Cora (Plutón y Persefona), existía en el promontorio de Pron, en Hermíone, Paus., II, 35, 3-5. El santuario, amurallado, contenía, entre otras cosas, una laguna aquerúsica y un abismo, por donde había sacado Heracles el Cerbero. Fue éste un hecho que se lo apropiaban muchas localidades, lo mismo que el rapto de Cora y la ascensión de Semele desde el Infierno.

591. En el templo de Artemisa Sotera en Trezena, donde se encontraban los altares de «los dioses que reinan bajo tierra», se encontraba asimismo una vieja entrada al mundo subterráneo; también aquí Dionisos había sacado a Semele del Hades, y Heracles al Cerbero. Paus., II, 31, 2. Hades no poseía para sí solo ningún templo, fuera de Elis; *ibíd.*, VI, 25, 3.

592. Paus., X, 32, 9.

en ocasiones, la misma poesía sabe invocar a las «sagradas potencias subterráneas»,[593] y también acierta con las llamadas que éstas dirigen al que está preparado a morir. Al final del *Edipo en Colona,*[594] luego de la doliente súplica del coro al príncipe de las sombras para que procure al paciente una acogida dulce, sin dolor, viene la noticia que da el mensajero de su fin: en el «umbral de bronce» yacía Edipo, entre sus hijas en duelo; «de pronto, oyóse la voz de alguien que le llamaba por su nombre, de suerte que se erizaron los cabellos de todos, y entonces resonaron muchas voces divinas, y repetidas veces: ¡Oh, tú! ¡Oh, tú! ¡Edipo! ¿Por qué te has retrasado? ¡Hace tiempo que te esperamos!» Sófocles, en *Antígona,* nos revela los pensamientos de una virgen consagrada a la muerte, que sabe que tendrá que agradar a «los de abajo» y no a la gente, y que está segura de su favor, del de esos dioses entre los que reina también Dike y que conocen la causa exacta de su desdicha. En balde recrimina Creón a su hijo: «No piensas más que en ella». Hemón responde: «Pienso también en ti, y en mí, y en los dioses de abajo». Antígona siente aproximarse el momento en que volverá a ver a aquellos que ya fueron acogidos por Persefona: el padre, la madre y los hermanos, y sabe que este encuentro les sorprenderá alegremente. En ninguna otra ocasión podemos conocer mejor a los dioses subterráneos que en estas dos tragedias del gran poeta.[595]

593. Esquilo, *Pers.*, 628, en el canto del coro en la conjuración de Darío.

594. Sófocles, *Edipo en Col.,* 1623 y s.

595. ¿Acaso el santuario de Trofonio en Lebadea permitía a los creyentes, entre mil peligros y sufrimientos, una visión directa del Infierno? Mejor será dejar a la discreción de cada lector que deduzca lo que pueda del pasaje de Pausanias (IX, 39).

Una de las más nobles figuras de matrona que nos ofrece la plástica griega, la Deméter de Cnidos,[596] procede de un santuario de divinidades ctónicas.

Poder presentarse después de la muerte ante dioses benévolos era deseo, de pocos o muchos, cuya intensidad dependía de la fe y del grado de la preocupación y temor; y no excluía la creencia en la transmigración de las almas, puesto que los dioses podían disponer el renacimiento terrenal del alma como su suerte definitiva. Pero la idea de la metempsicosis, en conjunto, ha sido siempre antipática a los griegos, a pesar de Pitágoras, Píndaro, Empédocles y Platón. Con su marcado pesimismo, tenía que ser un consuelo poco agradable el escuchar —de boca, probablemente, de viejos videntes y fundadores de misterios— que se ha venido al mundo para expiar los males cometidos en una vida anterior;[597] pero en lo que se refiere a la suerte después de la muerte, el sentimiento predominante preferiría una fijación definitiva del destino —cualquiera que fuera— que ulteriores «círculos de generaciones». Era menester una ética sublime para preparar con una conducta rigurosa el tránsito a un nuevo ser preferido.

Los órficos, en los que volvemos a ocuparnos en esta ocasión, practicaban y aconsejaban el ascetismo solamente —no sabemos con qué seriedad en cada caso—. El ascetismo era algo nada griego, lo mismo que la metempsicosis, y cuando tropecemos con uno de ellos no será difícil dar con el otro. La iniciación, que puede haber transcurrido como la profesión en una orden, debió de ser un misterio privado, como parece ser el caso de todo el culto órfico, que no se practicaba en

596. En el Museo Británico. Para otras obras de arte, especialmente vasos subitálicos, v. Baumeister, *Denkmäter*, art. *Unterwelt.*

597. Cicerón, *Fragm. philos.* Orelli, 2 p. 485.

el templo, y tampoco se hallaba relacionado con las representaciones de algún mito (δρώμενα); su Dionisos ctónico es algo muy distinto del tumultuoso dios de las ciudades. A esta práctica ascética y a esta iniciación se unían, por lo menos parcialmente, ideas y costumbres órficas peculiares. Algunos se adhirieron, como dijimos, por una preocupación penosa del más allá; principalmente, a causa de malas acciones; en otros, en número menor, se debió de formar un sentimiento nada griego de la empecatada naturaleza del hombre, contra la que el individuo puede luchar con la devoción y el rigor de sus costumbres. De la insignificancia moral de la mayoría de los hombres, tomados aparte, se estaba convencido hacía ya tiempo, y Bías y Pítaco han dejado sentencias de este tenor; con los órficos se trata, no obstante, de la naturaleza empecatada del hombre. Y lo mismo que difieren las opiniones sobre el mal, difieren asimismo sobre los medios de purificación. La κάθαρσις tradicional desde la época heroica no tenía que ver con una conciencia general de la maldad en la Naturaleza, sino con cualquier acción exterior, perpetrada sin idea de culpa, pero que aparecía cargada objetivamente con una maldición, como, por ejemplo, cualquier muerte, y que podía ser expiada con determinadas ceremonias; pero la doctrina órfica seria y sus misterios exigían realmente una especie de cambio de la disposición interior, aliado a una conducta piadosa en la vida. Por poco auténtica que la fundamentación mítica del orfismo y por muy equívocas que nos parezcan desde un principio las personalidades de algunos orfeotelestas, debieron de darse manifestaciones verdaderas, aun en la misma vida ateniense. Eurípides pudo componer para el teatro de la irónica ciudad la figura ideal de Hipólito, sin provocar la chacota. El joven puro es soltero, absolutamente continente, y servidor celoso y comprensivo

de la virgen Artemisa; una personalidad, en fin, consagrada, santa; se siente obligado a lavarse luego de haber oído los discursos criminales del aya de Fedra; es vegetariano, como los órficos en general, que respetan toda clase de vida y evitan también los sacrificios de animales. A los reproches y sospechas de su padre: «bajo palabras sublimes se cometen acciones vergonzosas», contesta, con sosiego y dignidad, que vale más honrar a los dioses y tratar con amigos de costumbres tan rigurosas como las propias; ningún desprecio tiene para la gente que le rodea,[598] y el ideal de la vida griega, que es vencer en las luchas y trabar amistad con personas excelentes, es también el suyo. Finalmente, insiste en la importancia de cumplir los juramentos, de donde podemos deducir que ésta es una característica de los órficos.

No es posible descubrir una disciplina órfica completa, entre otras razones, porque la secta a nadie podía impedir que enlazara al nombre de Orfeo cualesquiera ceremonias secretas, que llevaban el nombre de misterios, en forma ni más ni menos arbitraria que la empleada por ella. Así, el panteísmo se hizo pasar por órfico cuando trató de aproximarse a la conciencia griega; pero cualquier bribonada rodeada de misterio, y con empaque sacerdotal, se apoyaba con gusto en lo órfico. Sin embargo, se debió de afirmar todo un núcleo de órficos sanos, que más adelante se fusionaría con los pitagóricos posteriores, hasta que todas estas corrientes desembocasen en el neoplatonismo.

El Estado, incluido el ateniense, que tan fácilmente recurría a los procesos de asebia, toleró toda clase de cultos secretos, y también el órfico, mientras no pudie-

598. Cómo las gastaban los atenienses de entonces, se ve en la τι σὺ λέγεις; y la 'Αττικὸν βλέπος del Fidípides aristofanesco.

ran ser sospechosos de adorar dioses forasteros o de cometer delitos de φαρμακεία, concepto que abarca los encantamientos y filtros venenosos. Por otra parte, el Estado, es decir, la capa dominante de los políticos, llegó a estar constituido por gente que gustaba de «sacrificar y de cometer entuertos a placer»;[599] pues se afirmaba que con sacrificios, votos aplacadores y regalos era posible «sobornar» a los dioses de suerte que no castigasen la injusticia, y, ante la amenaza de castigos en el Hades, los misterios y los dioses salvadores (λύσιοι θεοί) ¡podían tanto! Y así, junto a los orfeotelestas (y prescindiendo ahora de los cultos misteriales reservados a diversos templos) había otros misterios de diverso tipo.

Como ventaja principal daban acogida al miedo y preocupación personales, y en el momento en que se sentía la necesidad, lo reclamaban las circunstancias, sin que tuviera conocimiento más que el sacerdote. En el siglo IV, en Atenas, salen en procesión sociedades misteriales, acaso con el consiguiente reclamo. La descripción más precisa de sus manejos no procede de un espectador imparcial, Demóstenes,[600] que trata de hacer despreciable a su enemigo Esquines, contando escenas de su vida anterior, como miembro que fue de una sociedad cultural secreta de matiz griego; pero los trazos del cuadro están sacados de la vida real: «Entrado en la edad viril leías a tu madre el ritual cuando consagraba y cuidabas con ella de los utensilios del culto, te ceñías la piel de ciervo para la consagración y dabas a beber de la crátera, que limpiabas y restregabas con arcilla y salvado, y entonces la mandabas levantarse y de-

599. Ἀδικητέον καὶ θυτέον! Platón, *De re p.*, II, 8, p. 365 e. Sobre este tipo de confesiones vendremos más tarde.
600. Demóst., *De corona* (al. 313, 314).

cir: "Evité lo malo, encontré lo mejor".[601] Te gloríabas de que nadie había llorado en la ocasión como tú, y te creo, pues no hay que pensar que quien ahora habla tan engallado no supiese también llorar entonces espléndidamente. Durante el día, sin embargo, conducías por las calles el limpio tropel de los coronados con hinojo y álamo blanco, mientras estrujabas la serpiente y la blandías sobre tu cabeza exclamando: *Euri! Saboi!*, y bailabas: *Hyes Attes! Attes Hyes!*, mientras que las viejas te gritaban: *Coreuta!*, ¡caudillo!; *efeuta!*, ¡abanderado!, etc. En pago recibías zoquetes de pan empapado en vino y alambicadas rosquillas y pasteles».

La población, acostumbrada a los enormes tropeles dionisíacos y a sus zarabandas nocturnas, apenas si se fijaba en estos cortejos callejeros; no se inquietaba cuando algo que tenía visos de religioso hacía su presencia en la calle con disfraces. Cincuenta años después encontramos en Teofrasto[602] aquel tipo de «supersticioso» que abundaba tanto en Atenas, y del que vivían tantas gentes: el adivino, el intérprete de sueños, el vidente, el arúspice y el orfeotelesta, que le consagra a él y a toda su familia todos los meses. Estamos en las proximidades de las prácticas lustrales, de que cuidaban los griegos y romanos en cotidiana profilaxis, para precaverse contra todo maleficio, el mal de ojo entre otros; el consagrador profesional no abrumaba a las gentes con doctrina alguna; practicaba sencillamente sus ceremonias a cambio de un óbulo.

Hasta ahora hemos hablado de cultos místicos o ascéticos, que no se hallan vinculados a localidad alguna, sino que se dan por doquier. En Samotracia[603]

601. Una sentencia usual en diversos misterios.
602. Teofrasto, *Caract.*, 16.
603. Diodoro, v, 47-49; v. iv, 43, 48, 49. Apolonio de Rodas, i, 915.

nos encontramos con un santuario cuyas consagraciones son famosas desde antiguo, pero de carácter tan incierto y problemático como los dioses locales, los Cabiros. No es que faltaran los mitos y leyendas referentes a estos misterios, pues ya sabemos cómo se acumulan alrededor de todos los lugares venerandos de Grecia; pero nada sabemos de seguro sobre esos dioses y su culto.[604] Lo que se prometía especialmente de ellos era la seguridad en las galernas y otros peligros, y había una colección de ex votos marinos,[605] empezando con las bandejas de oro ofrendadas por los Argonautas en acción de gracias. Convenía que los príncipes acudiesen en peregrinación a la isla para inmunizarse así contra futuros peligros; aquí se conocieron, adolescentes, Filipo y Olimpia.[606] Después, los diadocos construyeron magníficos edificios sobre la misma meseta rocosa donde recibió Cadmo las consagraciones antes de sus famosas bodas[607] con Hermiona, a las que asistieron los dioses del Olimpo; y también Jason, los Dióscuros, Heracles y Orfeo solicitaron y recibieron en este lugar las consagraciones.

El rito que inmunizaba contra los naufragios debió de ser especialmente solemne e imponente, pues se dice que los consagrados se mostraban luego más piadosos, más justos, mejores en todos los conceptos que antes de practicarlo.[608]

604. Μηδενὸς ἐν Σαμοθράκῃ μυστικοῦ λογου ερὶ Καβειρων λεγομένου, Estrabón, x, p. 472. En el ritual de los sacrificios se oía todavía el viejo dialecto de la isla.

605. Cicerón, *De nat. deor.*, III, 37.

606. Plut., *Alej.*, 2.

607. Que tuvo efecto, según Diodoro, no en Tebas, sino en Samotracia.

608. Diodoro, v, 50. Estas palabras se refieren seguramente a los misterios samotracios, no a los misterios en general.

Si es verdad que en Samotracia las consagraciones perseguían una finalidad bien determinada, no se puede decir otro tanto de los misterios de muchos otros templos griegos, sino que en éstos tales fiestas se dan generalmente porque sí. Hay que guardarse muy bien de considerar como lo normal el ejemplo más famoso: el de los misterios eleusinos. Pues éstos son creación de Atenas, ciudad excepcional en todos los aspectos, que ocupa su fantasía con ellos durante siglos y se atrae al resto de los griegos. Si en Eleusis se simboliza un más allá beato, y las fiestas están dedicadas a los dioses ctónicos, lo mismo ocurre con otros varios misterios, con los imitados de Eleusis, propiamente; pero no en todos de una manera general, pues muchos se celebraban en templos de otros dioses,[609] donde no cabía la consideración del más allá. Tampoco los misterios que nos ocupan hay que comprometerlos con ideas preconcebidas de pecado y de redención, pues el griego ha sido siempre, como dijimos, poco dispuesto a la penitencia, y cuando, alguna vez que otra, asoma en las fiestas o en la misma vida algo de conciencia de culpa, más bien es miedo a las consecuencias exteriores de lo perpetrado, o a la maldición que inhiere a cierto tipo de acciones, independientemente de toda culpa. La purificación de máculas no era, acaso, mucho más de la que se practicaba antes de cualquier ceremonia cultural importante, y cuando tenemos ayuno de uno o dos días, o lamentaciones,[610] se trata de duelo por la pasión del dios y no de ascetismo alguno, que empieza de verdad cuando toda la vida está orientada hacia él. En el culto órfico había algo de esto, como vimos; pero, por lo demás, el

609. Una enumeración de C. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altertum*, § 32, 6.

610. Regularmente en estos misterios hay un elemento de duelo o lamentaciones.

griego no servía para asceta, y las maceraciones son algo que florece en suelo griego a partir de la época imperial.[611] Ni aun en los casos que en las consagraciones se supone la felicidad de ultratumba hay que tomar demasiado en serio la edificante piedad.

Nunca sabremos en detalle qué era lo que pasaba en los misterios, pero podremos obtener alguna luz indirecta si sabemos plantear la cuestión.[612] La cuestión rezaría así: ¿De qué clase, en general, *pueden haber sido* aquellos misterios a tenor de las circunstancias conocidas? ¿Cuál pudo haber sido su origen probable?

Este pueblo griego, tan curioso y tan celoso siempre, nunca, hasta la época cristiana, se alistó bajo ninguna bandera para derribar el aditon de ningún templo de misterios;[613] imagínese, por el contrario, la situación de un culto secreto en nuestra época, para calcular todo lo que esto quiere decir. Esos misterios tenían que ser de un carácter que no provocara odios ni enemistad; es posible que no supusieran ninguna satisfacción material considerable, mientras que los cultos públicos procuraban tan generosamente comilonas y espectáculos populares. Podía ser envidiable para los de fuera lo que en esos misterios se viera; los eléusicos eran, en efecto, solicitadísimos, pero estaban al alcance de cualquier ateniense o huésped suyo. No sabemos la dificultad, mayor o menor, que habría en algunos lugares para ser admitido; pero podemos suponer que para los ciuda-

611. De lo que hablaremos a propósito del *De superstitione*, de Plutarco.

612. C. F. Hermann contiene una perspectiva excelente de todo lo que se puede saber. La nueva masonería, que ha tratado de engarzar en los misterios, haría bien en retirar sus manos pecadoras.

613. El ataque a Eleusis, en el siglo II después de C., del que se lamenta Aristides *el Retórico*, se atribuye con todo fundamento a los crisianos. V. luego, p. 239.

danos sin tacha la admisión era fácil, ya que también el forastero tomaba parte a menudo en las ceremonias, habiendo callado siempre, desde Heródoto hasta Pausanias. Entre las ceremonias de la iniciación se efectuaba —si bien no sabemos en qué misterios— la entronización, donde los consagrantes sentaban al neófito en un trono y bailaban en corro a su alrededor, acaso porque en ese momento representaba a la misma divinidad.[614]

Hay que recordar, además, aquel sentimiento básico de los griegos según el cual toda devoción era propiedad de sus fundadores y practicantes, ya fuera la Polis, una corporación o quienquiera que fuese el que la hubiese establecido.[615] Mientras existe una vida de derecho, el culto secreto pertenece a sus practicantes; pero es fácil imaginarse que los ciudadanos no iniciados de una Polis estarían orgullosos de que en la suya hubiera misterios que gozaban de renombre o simplemente misterios; el prejuicio en favor de ellos ha debido de ser general.

Téngase en cuenta, por otra parte, que muchos de esos misterios han nacido espontáneamente en diversas localidades o han sido trasladados voluntariamente de otras (como veremos, frecuentemente de Eleusis); no se trata de una institución de una congregación de sacerdotes, y tampoco el secreto ha sido impuesto celosamente por alguna clase privilegiada, sino cosa del sacrosanto temor y pudor, generalmente consentido. Pero, ¿qué es lo que se presta a ser transformado tan

614. Dión Crisós., I, 222, *De dei cognitione*; ¿correspondían a este momento las canciones que se mencionan con el nombre de θρονισμοι? V. Westermann, *Biogr.*, p. 78, 102. Hemos prescindido de propósito de los misterios de Isis en Apuleyo.

615. Hasta se cita un τελεστήριον o capilla de misterios para una familia.

espontáneamente en culto misterioso? ¿Y en qué consistía lo común de estos ejercicios para que se pudieran emplear conceptos y palabras idénticos (τελεταί, ὄργια, μυστήρια)?

No andaremos descaminados si nos fijamos en las fiestas anuales y otras grandes fiestas con cultos públicos, cuyo núcleo era, además de los sacrificios, el drama sagrado que representaba mímicamente el mito de la divinidad correspondiente. ¿Es que una parte de la celebración había sido secreta desde un principio? ¿O con el tiempo se hizo misteriosa?[616] ¿Por qué razón entonces? Con fundamento se ha llamado la atención sobre el hecho de que los mitos correspondientes pudieran ser representados en una forma arcaica, en la que el epos todavía no había revestido de belleza a los dioses y los héroes; lo rudo y extravagante —lo mismo en la figura que en el mito de los dioses— se había refugiado en lo recóndito del santuario, por no ser ya totalmente comprensible. Ahora bien, acabar con lo establecido una vez, es contrario a la manera griega; se conservó para un número limitado de espectadores, seleccionados con especiales iniciaciones, y para los que la participación más podía ser una carga que un placer. Dadas las reducidas dimensiones de la mayoría de los templos en su interior[617] no pudo ser muy grande. Afortunadamente disponemos de la palabra «unción», que abarca las celebraciones y la piedad en ellas; de

616. Que luego se colocara el origen de los misterios en remotísimas épocas, era natural y obvio, tratándose de cosas que provocaban veneración. Puede que algunos misterios procedieran de los primeros tiempos, y la suposición que expresamos (hace tiempo conocido) no es sino una de las muchas explicaciones posibles.

617. En unas cuantas localidades había grandes edificios especiales (μέγαρα, οἰκήματα) para misterios, acaso porque el templo no fuera suficiente.

exaltaciones violentas (como la de las cuadrillas dionisíacas) o de perder el sentido, nada se nos cuenta, y habrá que dejar a un lado toda explicación por hipnotismo o cosa parecida.

Otra circunstancia pudo conducir a los misterios: el drama religioso había representado a menudo las procreaciones, los nacimientos y los aparejamientos de los dioses, cosas que resultaron un poco indecorosas y hasta grotescas para la gente cuando el epos hizo de los dioses figuras totalmente humanas. Sería comprensible que estos acontecimientos, si bien se representaban en forma muy primitiva y no más que alusiva, se sustrajeran a los ojos de la gente, que no protestaría. Más tarde, pudo ocurrir que en los bordes del ámbito griego hubiese alguna población que hubiera oído hablar algo de esto y se desviviese por tales espectáculos, como aquellos paflagones de Abonitícos con «abarcas y oliendo a ajo», ante los cuales celebró el famoso estafador Alejandro[618] tres días de misterios, a la medida de sus rústicas imaginaciones; el plato fuerte fue su propio yacer, en calidad de Endimión, con una Selene.

Pero hacía tiempo que la comedia de Epicarmo y la llamada comedia ática media, cuando era parodia divina, habían llevado a escena las pasiones de los dioses en forma tan escabrosa, que lo que pudiera suceder en los misterios tenía que parecer bien discreto y harto pobre: ceremonias en el recinto estrecho del templo, acompañadas de «palabras sagradas», en parte de gestos simbólicos nada más, para cuya inteligencia era menester ser un griego, y todo ello con un templado atractivo para los ojos. Hay que prescindir de cualquier género

618. Luciano, *Alej.*, 38, 39. Las noticias que nos suministran estas caricaturas de toda la religión griega, no dejan de tener su valor como fuente de conocimiento auténtico.

de «ilusión» como las que hoy se estilan para aumentar la verosimilitud de un suceso dramático, y muy especialmente de cualquier género de juegos ópticos que se requieren tanto más en muchas representaciones y fiestas cuanto más vacías de espíritu se hallan.[619] Es éste un factor que hay que tener en cuenta también en los misterios de Eleusis.

No se nos ha transmitido la participación oral en los misterios. En ocasiones ha tenido que ser de contenido bastante importante, pues que se creyó necesario conservarla por escrito. En el templo de Deméter de Peneo,[620] el escrito correspondiente se guardaba en dos grandes losas de piedra, que se abrían en ocasión de los grandes misterios del templo para leerlo a los iniciados y volverlo a encerrar durante la noche. Probablemente se creía que sólo de esta forma se aseguraba la minuciosa observancia del rito de Eleusis, cuya imitación era el de Feneo. En la refundación de Mesina por Epaminondas, uno de los asuntos principales fué la inmediata restauración de los misterios de la gran diosa traídos una vez de Eleusis; se «encontraron» las láminas de cinc enrolladas que contenían el ritual y que Aristómenes había escondido, y el texto fue pasado a los libros.[621]

Con la mayor precaución se han manejado ciertos objetos simbólicos que se conservaban en cestas. La historia de Milcíades y la servidora del templo de los dioses ctónicos en Paros,[622] nos muestra que se atribuía a esas cosas (que desconocemos en absoluto) una

619. Claro que durante los misterios podía también sacrificarse; Pausan., IX, 8, 1, cuenta un sucedido de aventura.
620. Pausan., VIII, 15, 1, γράμματα ἔχοντα τὰ ἐς τὴν τελετήν.
621. Pausan., IV, 26, 6, 27, 2.
622. Heródoto, VI, 134, 135. Con qué secreto se procedía en estos casos, v. Pausan., I, 27, 4, sobre las atribuciones de los arréforos.

fuerza mágica muy grande. De todas maneras, en las procesiones públicas se paseaban, si bien cerradas, tales cestas.

Los misterios de Eleusis, en que vamos a ocuparnos ahora, muy a menudo (y ya en la Antigüedad) fueron tomados excesivamente como modelos de todos los cultos misteriales, siendo así que se distinguen externamente de los misterios de otros santuarios por sus consagraciones de muchedumbres. Las ambiciones atenienses, la fantasía toda del pueblo griego, nos han elaborado una tradición de veneración y de arrobo que todavía resuena, escamoteándosenos con ello el verdadero cariz que las cosas tenían y acumulándose montañas arqueológicas enteras.[623] Es de lamentar que de los numerosos cristianos que participaron cuando paganos en esos misterios, ninguno haya podido vencer el sentimiento, mezcla de vergüenza y desprecio, que les imponía silencio, para habernos descrito exactamente lo que allí ocurría.

Eleusis era el lugar donde Deméter, luego de una larga busca por todos los países, encontró a Cora (Perséfona); a ellas dos estaban dedicados, al principio, los misterios que la misma Deméter habría enseñado a los regentes de Eleusis, y que desde un principio tuvieron relación con la suerte después de la muerte. En el himno homérico a la diosa, las invocaciones (v. 476 y s.) que se relacionan con ese punto son muy discretas: «Feliz el mortal que los ha contemplado (ὄπωπεν); en el oscuro reino de las sombras no es la misma la suerte del iniciado y del no iniciado.» No había límites para

623. Los atenienses habían enterrado ya en Eleusis a los caudillos de la guerra de los siete contra Tebas. Lisino, *Or.*, II, § 20.

exagerar la antigüedad mítica de los misterios; pero es seguro que cuando menos el santuario, con un culto importante, existía antes de la invasión dórica, ya que los Nereidas regentes de Éfeso pudieron llevar consigo sobre el mar el sacerdocio de la Deméter de Eleusis.[624] Hubo divinidades que castigaron terriblemente este traslado de su culto y de sus misterios, como, por ejemplo, los Cabiros de Tebas;[625] Eleusis no se mostró celosa, y toda una serie de templos de Deméter y de Cora tenían cultos misteriales que habían sido copiados de los de Eleusis con licencia.[626]

Sólo los no atenienses podían considerar codiciable un culto semejante y tratar de trasladardo a su terruño; y hay que deducir de esto que en Eleusis tuvieron tempranamente acceso los forasteros. De la antigüedad de estos trasplantes nos habla la circunstancia de que en ellas no se nombra a Dionisos.

No sabemos cuándo también éste se adhirió al grupo Deméter-Cora como prometido de la última,[627] y con el nombre, esta vez, de Iacco, que significa resonancia, y al mismo tiempo el cántico que se oía en la gran procesión.

624. Estrabón, xiv, p. 633.

625. Pausan., ix, 25, 7.

626. Pausan., iv, 1, 4; iv, 14, 1; iv, 15, 4, las referencias principales respecto a Andania. Dann, ii, 14, 1, sobre Quelas; viii, 14, 8, sobre Feneo; v. vii, 15, 1, luego ix, 4, 2, sobre Platea, donde, por lo menos, se encontraba un templo de Deméter Eleusina. V. Plut., *Arit.*, ii, sobre el antiquísimo templo de la diosa y de Cora en Hisia. Un trasplante tardío en Megalópolis, lo vemos en Pausan., viii, 31, 4.

627. V. Schöll, nota sobre Heródoto, viii, 65, con otras interpretaciones de este Dionisos eleusínico. Según Nonnos (en Eudocia, 273), sería el hijo que Zeus tuvo de Cora. Según Aristides *el Retórico, Or.*, iv (el. Dindorf, i, p. 50), se trataría del adjunto de las diosas eleusinas, que cuidaría de los frutos y de la alimentación de los hombres. En Italia, Ceres, Líber y Libera forman un grupo muy antiguo.

Con los siglos, los misterios se convirtieron en un poderoso acontecimiento periódico, acerca de cuyas exterioridades estamos abundantemente informados; lo estamos, en efecto, sobre los edificios que formaban parte, en la misma Atenas; lo estamos sobre las calles sagradas y, finalmente, sobre el grandioso Anactorón o Megarón en Eleusis, construcción maravillosa de Ictino que podía cobijar tanta gente como un teatro;[628] lo estamos asimismo sobre las instituciones sacerdotales y su vinculación en familias atenienses, sobre el ceremonial de la procesión y sus preparativos, sobre el reparto de las funciones en los diversos días, etc. Cada detalle está motivado, apoyado, en algún mito. Al correr del tiempo las fiestas se escinden en grandes fiestas de varios días de duración y en pequeñas fiestas, y las consagraciones, en dos grados de preparación y un grado perfecto, con lo cual se debió de acrecentar el estímulo. Eleusis *servat, quod ostendat revisentibus*, nos dice Séneca.[629] Entre los griegos se hizo general la opinión de que los misterios de Eleusis excedían a los de cualquier otra parte; van tomando incremento paralelo al aparato magnífico y solemne de las fiestas con la opinión griega sobre el contenido consolador de las mismas; la reascensión de Cora, probablemente también la resurrección de Iacco, se convirtieron en símbolos de un beato más allá para los hombres. Sin perjuicio de lo que Atenas y el Ática representaban en el mundo griego, del objeto de preocupación y enemistad que les era a los demás griegos desde Pisístrato, y de la envidia con que se miraba su poderío mercantil, los misterios eleusinos representaban una gran influencia espiritual del Ática sobre toda Grecia, y esto lo sabían muy bien

628. Estrabón, IX, p. 395.
629. *Quaest. nat.*, VII, 31.

los atenienses, que cultivaban naturalmente este sentimiento. Ya antes de las guerras persas cualquier griego podía ser iniciado, con tal que encontrase un padrino ateniense (mistagogo), y más adelante podía serlo incluso gente de todos los países, *gentes orarum ultimae*, como dice Cicerón;[630] pero el que, sin estar iniciado, violara los misterios podía pagar con la vida. Así, por el año 200 a. de C., los atenienses ejecutaron a unos acarnos por haber participado indebidamente en los misterios eleusinos. El iniciado en el primer grado (μύστης) debió de disfrutar, no sólo de alguna representación del mito, sino del efecto principal —la «luz» de Eleusis[631]—, pues si no no se explica el entusiasmo reinante; el privilegio del grado mayor, el de los ἐποπτης, consistiría acaso en que se les mostraran símbolos más antiguos, más misteriosos. Además, se celebraban unas magníficas fiestas, con competiciones al alcance de todas las fortunas, sin contar la gente que hacía de espectadora o se dirigía a los mercados. Si se piensa que ya todo el mito de Triptólemo, de la recolección de cereales y de las primeras reglas de las costumbres, se vincula a Eleusis y a su vega, que sería el primer granero del mundo, apenas si habrá que insistir sobre las palabras y ceremonias con que comenzaron las eleusinas.

Las purificaciones previas, usuales en todos los misterios, en este caso debieron de ser muy sumarias, dada la gran muchedumbre de los que asistían. Se decía: ¡al mar *mistos!* (ἅλαδε μυσται!), y debió de bastar una rociada con agua de mar, como en las pequeñas eleusinas el lavarse en el Iliso;[632] pero hay que guardarse muy

630. Cicerón, *De nat. deor.*, I, 42. También eran admitidas las mujeres, y en Demóstenes *(In Neaeram)*, Lisias invita a su amante a Atenas con promesas de asistir a los misterios.
631. Sobre esto, p. 235.
632. Polieno, v, 17.

bien de suponer una piedad demasiado grave. Lo que no sabemos es cómo empezaba la consagración propiamente dicha; nos enteramos algo de una especie de sacramento, que consistía en beber de una poción y también en colocar en un arca objetos sagrados que habían sido sacados de una cesta, etc. Pero, de todos modos, la frase de Aristóteles[633] sobre los misterios en general, es aplicable también a los eleusinos: «los iniciados no tienen algo que aprender, sino algo que vivir (οὐ μαθεῖν τι δειν, ἀλλὰ παθεῖν)». Por eso tampoco se celebra la adquisición de algún *conocimiento*, sino el *ánimo* dichoso y el libramiento de la pesadumbre de desdichas pasadas; sin embargo, se celebra especialmente la esperanza de los iniciados de que se saldrá dichosamente de esta vida, y no se reposará en el fango y las tinieblas como los no iniciados.[634] No mucho más nos dicen las palabras, tantas veces citadas, de Píndaro, Sófocles e Isócrates; según un escrito falsamente atribuido a Platón, pero de todos modos antiguo,[635] los iniciados gozan de preferencia entre los bienaventurados en el más allá, y siguen practicando sus costumbres. Pero tampoco se nos dice en qué consistían éstas.

Dada la enorme afluencia de gente, imposible es pensar en una instrucción catequística en el lugar; la oral no pudo, por otra parte, exceder de invocaciones rituales solemnes.[636] De todos modos, los distinguidos eupátridas, que desempeñaban las funciones principales, pero que también participaban en la animación de la ciudad, en el afán de la guerra y en las fiestas típicas, difícil-

633. En una cita de Sinesio.
634. Aristides *el Retórico, Or.*, XIX (ed. Dindorf, p. 421).
635. Axioco, p. 371 d.
636. Acaso eran de esta clase las palabras misteriales que nos transmite Plut., *Quaest. Graec.*, 39: εἰς 'Αμελοῦς χώραν! ο ἥξεις 'Αρασαντος ἕδος!

mente propenderían a pronunciar sermones edificantes. Las palabras, de ser lo más importante, se habrían musitado o se podrían haber musitado; las eleusinas no se podían sino bailar. Así, Alcibíades y otros bromistas descarados de una época propensa al desafuero,[637] hacían de hierofantes, de portadores de antorchas, de heraldos sagrados, según los viejos pasos de baile tradicionales, a cuyo aspecto las gentes de su cuerda sólo por el temor contendrían la risa. Pero era de obligación callar todo lo visto y oído: «donde las Potnias —Deméter y Cora— ofrecen sublimes consagraciones para los mortales sobre cuyas bocas han pasado la llave de oro de los eumólpidas».[638]

Se ha tratado de averiguar qué momentos del mito eleusínico eran representados en el drama sagrado, si el rapto de Cora, la peregrinación de Deméter, las bodas de Plutón y Cora, el regreso de Deméter al Olimpo,[639] etcétera. Sin duda alguna, saldrían también Dionisos, Iacco y el Hermes ctónico, que representaba el heraldo de los misterios.

También se nos habla de «enseñar» (δεικνυναι) los santuarios; pero no es muy seguro lo que aquí significa este verbo, acaso un mero permitir la entrada; no debe olvidarse que los santuarios eran monumentos (ἀγάλματα), y además habría, acaso, ánforas y objetos sagrados, reliquias. Lo más destacado artísticamente del Anactorón debía de ser, sin embargo, el paso rápido de la oscuridad a una viva «luz» (τὸ ἐν 'Ελευσῖνι φῶς) que se hizo proverbial entre los griegos. La única refe-

637. Plut., *Alcib.*, 19. Andócides, *De myst.*, 12, 16, 17. También el ditirámbico Aristágoras bailó las eleusinas. Eudocia Violar, 910.
638. Palabras del coro, Sófocles, *Edip. en Col.*, 1050.
639. Acaso también «como Cora puede viajar por el alto mundo con caballos blancos», lo que debió de haber ocurrido en Eleusis, v. Eudocia Violar, c. 266.

rencia detallada, en Plutarco,[640] hay que leerla con los ojos de un griego para que nos dé luz en vez de nuevos enigmas:

«Al principio —nos dice—, es un ambular y perderse penosos, un andar medroso que no tiene fin, en la oscuridad más impenetrable; en esto, inmediatamente antes de la meta (τέλος), todos los espantos juntos: estremecimiento, temblor, sudor frío, helor. Por fin, una luz maravillosa, y se llega a unos campos y vegas donde se oyen cánticos y danzas y cosas sublimes y se ven santas apariciones. Por aquí se pasea libre y suelto el ya consagrado, asiste a las fiestas coronado y se reúne con hombres santos y puros, viendo cómo la plebe sin consagrar se pisa y apretuja en el lodo y el vaho, encadenada, por su incredulidad en los bienes de ultratumba, al temor de la muerte.»

Nuevamente tenemos que prescindir aquí de esa ilusión que la mirada moderna reclama de todo espectáculo artístico, pues aquella visión pudo efectuarse con habilidades ópticas que para nosotros serían, de verdad, espléndidas y bellas, pero no ilusionantes. Tampoco nos hacemos una idea muy cabal de cuán fácilmente el cronista ve y da noticia de lo que realmente vio con un sentido simbólico: Una cripta grande y oscura, distribuida en corredores laberínticos mediante paredes; luego, un tránsito o una ascensión, que es cuando se recibe la corona; finalmente, a plena luz, intensificada, un magnífico recinto superior que —esta vez, y sobre Plutarco o quien le informa— produjo la impresión de un paisaje; el más allá, simbólicamente; los hombres santos con quienes se reúne, son, sencillamente, otros consagrados. Además, se permitía mirar hacia atrás en

640. *De anima, fragm. Plutarchi,* ed. Teubn., vol. VII. La traducción, según Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 400.

aquellos laberintos subterráneos; y los que se perdían en las mismas oscuridades que hacía poco habían atravesado, se consideran en la referencia de Plutarco patéticamente como incapaces, indignos de consagración. Pero pronto debieron de tener mejor suerte, pues no cabe imaginar que miles de visitantes, que no habían saboreado más que las tinieblas, se decidirían pacientemente a volver a casa y esperar al año siguiente. En lo que se refiere a ese perderse, el mismo Plutarco[641] nos ofrece una segunda referencia donde nos dice que al principio el perderse era con gritos y alarmas, y sólo después de haber sido «mostrado lo santo», se producirá un respetuoso silencio; de esa misma visión de lo santo se nos dice también: «y se penetra en el interior y se ve la gran luz, como si se abrieran los cielos...» Y habrá que contentarse con esta indicación, empleada más bien metafóricamente.

Espíritus graves sintieron todo esto, sea cualquiera la forma concreta que hubiese revestido, con gran pureza, y supieron estimar y conservar el consuelo del más allá que simbólicamente se les ofrecía. Una vez, el recuerdo de Eleusis sirvió para aplacar una terrible discusión entre los ciudadanos. Así, después del primer encuentro de Trasíbulo contra los treinta tiranos, el heraldo de los misterios pudo pronunciar la bella invocación a la conciliación, aludiendo a los grandes misterios como a un vínculo del pueblo ateniense.[642] Para

641. *De profectibus in virtute*, c. 10, que debe referirse casi exclusivamente a los misterios eleusinos. Por lo que respecta al coro misterial de *Las ranas*, hay que observar que no se encontraba en las fiestas, sino en el más allá, para cuya configuración se han tomado algunos rasgos de los eleusinos. Sorprenden las extraordinarias alabanzas de Iacco, mientras que su doble, Dionisos, desempeña un papel tan lamentable.

642. Jenof., *Hist. Graec.*, II, 3, 20, a no ser que este

los patriotas, las fiestas eleusinas eran una gloria inconmovible del Ática, y para la ciudad de Atenas un motivo de grandes peregrinaciones de forasteros, que había de durar hasta la época romana más tardía.[643] Pero como todo el mundo estaba iniciado, todo quedó reducido a un culto magnífico, que no resistía la competencia de los exorcistas, pues a éstos se dirigía ya en el siglo IV antes de Cristo quien realmente estuviese preocupado por el más allá. No obstante, las mismas gentes que se reunían en el Anactorón se conocían mutuamente sus vidas y milagros, porque también las plagas de Atenas, sicofantes y retóricos, debieron de ser vistos, y sobre todo los conjurados de dioses. De las malas compañías que se podían rozar con esto de los misterios nos da idea la historia de Dión, cuyo asesino en Siracusa había sido padrino suyo en los misterios.[644] En la procesión de Atenas a Eleusis abundaban las mismas burlas que en las demás procesiones dionisíacas, y la clase de pícaros que iban la adivinamos por Aristófanes.[645] Hombres rudos se engreían con las consagraciones, se mofaban de la miseria de los no iniciados y llevaban puesto fanfarronamente el himatión que vistieron cuando les consagraron, hasta que se ponía imposible.[646] Diógenes aplica su sarcasmo al hecho de que las gentes más insignificantes, por el hecho de ser atenienses, habitarían luego como iniciados las islas bienaventuradas, mientras que un Agesilao, un Epami-

discurso y toda la mántica antes de la batalla, II, 4, 18, sean invención pura.

643. Filóstrato, *Vita Apollon.*, IV, 17.

644. Platón, *Epist.*, VII, p. 333 e. Se debía a la gran confianza que se podía ganar con ξενιζειν, μυεῖν y ἐ οπτεύειν Lo que no mucho después se pudo experimentar en Eleusis con un hierofante eumólpida; v. Demóst., *In Neaeram*, 1384.

645. Aristóf., *Pluto*, 1013.

646. *Ibíd.*, 842 y s.

nondas, estaban condenados a vivir eternamente en el fango (βόρβορος).

Tanto se debió de magnificar a Eleusis, que ninguno de los enemigos que invadieron el Ática se atrevió a saquear el santuario,[647] ni los ejércitos dorios, ni los persas de Jerjes, que, por lo demás, incendiaron tantos templos, ni los beocios ni los lacedemonios; también Filipo y Alejandro habían reconocido aquí algo extraordinario, más extraordinario que ellos. El primer día desdichado fue aquel, lamentado por el orador Aristides, en que se le prendió fuego, seguramente por cristianos, que debieron de ser por un momento dueños del santuario. «¿Qué género de hombres apagaron las antorchas sagradas, ridiculizaron vergonzosamente los misterios, descubrieron lo oculto? ¡Enemigos eran de los dioses infernales y de los dioses etéreos!» Pero el edificio, con todas sus instalaciones, debió de ser restaurado, y los misterios de Eleusis serían tanto más solicitados cuanto los de otras partes se iban extinguiendo. Cuando el cristianismo, cuyo misterio constituyó desde muy pronto una competencia consciente de los misterios paganos, se convirtió en religión del Estado, Eleusis siguió siendo mucho tiempo el lugar donde la paganía helénica se sentía vivir más que en ninguna otra parte, y hasta donde hacía su recuento. La última suerte reservada al santuario y a los misterios nos es desconocida; no podemos seguir las huellas más allá de la campaña griega de Alarico (395-396), aunque no se le deba considerar como el devastador que se ha supuesto.[648]

647. Se destaca esto especialmente en Aristides *el Retórico, Orat.*, XIX (ed. Dindorf, I, p. 418 y s.). El discurso se fija en fechas diferentes, bien antes de 189 después de C., o en 218, bajo Macrino.

648. Sobre esto, v. Gregorovius, en los *Sitzungsberichten der München Akademie der Wissensch.*, cuaderno I, 1886.

* * *

La religión griega sacó una fortaleza y una resistencia enormes de su culto. Ya hemos hecho ver cómo se veneraron las fiestas misteriosas y cómo no fueron atacadas; además, la adoración de los dioses había acogido en sus fiestas todos los regocijos de la vida: todo lo que anualmente o en períodos más espaciados se desarrollaba alrededor de los templos y todo lo que se acumulaba de concursos musicales, gimnásticos e hípicos, de marcha de las antorchas y procesiones magníficas, lo mismo que las comilonas populares. Finalmente, hasta la tragedia, por su origen, fue un espectáculo cultural.

Sería, sin embargo, injusto considerar el culto divino como la mera excusa de todo esto; pues todas esas celebraciones nacieron y se desarrollaron en el culto, hasta que se convirtieron en lo principal y dieron ocasión a invenciones renovadas. La religión popularmente nacida se afirmó como popular mediante esta clase de culto, y jamás tuvo que temer el odio y el apartamiento de la gran masa. Ésta, aunque barbarizada hasta asesinar periódicamente a los propietarios, se mantuvo fiel a una creencia que le ofrecía tantas ocasiones de regocijo y hasta orgiásticas alegrías, y que se sostenía siempre a costa del erario público, o, por lo menos, a costa de los demás.

En la Antigüedad misma, se veía que estas cosas tenían también su revés. En Esparta, donde se cuidaba mucho de la observancia rigurosa de las fiestas, se gastaba moderadamente en ellas; y, mientras el Estado espartano se mantuvo en su rango, se llevaron siempre de una manera regular y sin innovaciones.

Licurgo —dice Plutarco[649]— organizó los sacrificios con mucha sencillez, de propósito, para que pudieran ser llevados a cabo con los medios de que se disponía. Frecuentemente, con ocasión de Esparta, se piensa en Roma y tampoco esta vez se puede evitar la comparación. Un griego posterior, que piensa a la romana,[650] y al que chocan ya muchos misterios griegos, destaca las diferencias entre los festejos griegos y los romanos, no seguramente en favor de los primeros. «Los romanos —nos dice— no tienen ninguna fiesta con ropas negras, con duelo, donde las mujeres lloran y se dan golpes de pecho por la desaparición de dioses, cual ocurre entre los helenos a propósito del rapto de Perséfona y del dolor de Dionisos, etc. En los romanos —aunque ya las costumbres están corrompidas— no se observa ningún afán entusiástico, ningún barullo de coribantes, ninguna procesión mendicante, ninguna furia báquica, ningún misterio prohibido, ninguna fiesta nocturna de hombres y mujeres en el templo, ni ninguna otra fantasía semejante, sino que todo lo que se practica o promete con relación a los dioses marcha prudentemente, como no es el caso entre griegos y bárbaros.»

Así como en este caso se reprocha el frenesí de las fiestas, otras veces se censura el derroche, haciéndose valer que no siempre había sido así. «¡Con qué alegría popular —dice Plutarco— se celebraban en tiempos las dionisíacas![651] Se llevaba por delante un ánfora de vino, una guirnalda de sarmiento, después alguien tiraba de un macho cabrío, otro le seguía con una cesta llena de higos, y terminaba el cortejo con el

649. Plut., *Apophthegm. regum, prooem.*
650. Dionisio de Halic., II, 19.
651. Plut., *De cupidit.*, 8, y no se refiere en primer lugar al tiempo en que vive.

símbolo de la fecundidad: el falo; todo esto se olvida y cae en desuso; en su lugar, vasijas de oro, que se llevan en procesión, vestidos costosos, y carros, y máscaras; lo que de necesario y provechoso aportó la propiedad, ahora se derrocha en cosas inútiles y superfluas.»

Para dar en cada Polis con el momento en que el afán de diversiones pesa esencialmente sobre el culto, habría de saber cuándo y con qué tránsitos la Polis arrebató a los templos la dirección suprema de las grandes fiestas, transmitiéndola a algún órgano político. A partir de ese momento veríamos cómo se cuidó sobre todo de la expansión popular. No es lugar de juzgar sobre la idea del Estado griego, y sobre lo que se permitía frente a sus ciudadanos conforme a esa idea; podría aplicar libremente los excedentes fiscales. efectivos o supuestos, a festejos populares; ya es más dudoso que reuniera las cajas o patrimonios de los templos, y en Atenas[652] existía, probablemente ya en tiempos de Pericles, además del «administrador de la diosa de la ciudad», un «administrador de los demás dioses», para, sin duda, así poder disponer incondicionalmente sobre las fiestas religiosas. Éstas servían además para imponer artificiosas contribuciones a los propietarios, como tantas otras obligaciones políticas que se les imponían. La coregia, que forma un mismo capítulo con otras cargas del Estado como las trierarquías, consistía en cargar con los gastos del coro para una representación, o del coro lírico para alguna celebración solemne, con todo el personal que lo componía; los «contribuyentes» eran elegidos por su file y tenían que cargar con los coros en determinado orden. Si encima se con-

652. V. Schöll, *Athenische Festkommissionem,* en *Sitzungsberichte der Akaddemie von München,* cuaderno I, 1887.

vertían en competiciones y se repartían premios y recompensas, para muchos el sarcasmo sería mayor, pues que en tal ocasión se arruinaban. Es verdad que sin estas instituciones no hubieran sido posibles el teatro ni todo el esplendor del culto dionisíaco; el poeta recibió, en efecto, por mediación del arconte, un coro pagado de esa suerte y tenía que hacerle ensayar las danzas y los cantos. También para toda una serie de fiestas distintas había que preparar coros de hombres y muchachos, danzarines y flautistas, y el obligado a la coregia tenía que juntar su cuadrilla, pagarla, alimentarla y disfrazarla;[653] pero lo primero de todo era buscar un poeta y un maestro para los coros. Todavía en tiempos posteriores el pueblo pudo presenciar espectáculos maravillosos; pero, como dijimos en otra ocasión,[653a] la imposición debió de quitar cierta parte de su encanto a esas cosas. Tampoco se podía resistir el que tenía fama de rico a mandar costosas embajadas a santuarios lejanos. ¿Y quién dirá en qué grado la fiesta religiosa era lo decisivo o sólo la ocasión, habiendo tantas cargas diferentes, como concursos, gimnasiarquias, lampadarquias, etc.? En las fiestas atenienses de Hefesto y de Prometeo, por ejemplo, además de los agones musicales, se querían ver procesiones de antorchas, para cuyo equipamiento eran escogidos sencillamente los gimnasiarcas. En el mismo hallazgo de inscripciones donde vienen estas noticias, vemos también que los dirigentes de las grandes fiestas de Hefesto tenían plenos poderes para castigar a los perturbadores (ἄν τις ἀκοσμῇ) hasta la multa de cinco

653. Sobre el particular, v. el discurso de Antifón, *De choreuta*. Una de las referencias más abundantes e instructivas de los que estos cargos podían alcanzar lo vemos en el discurso XXI, *De Lisias*.

653a. Volumen I, p. 298.

dracmas y a excluirlos de las fiestas, y todavía más severamente si la perturbación era grave. Atenas albergaba ya seguramente en su recinto gente que «estaba más allá de todo».

Al final pudo resultar un poco excesivo lo de los coros, como, por ejemplo, cuando en la música prepondera lo sentimental y apenas si hay ningún tono religioso. Platón[654] se lamenta, refiriéndose a los grandes sacrificios públicos, de que en ellos no se había presentado un coro, sino una colección de ellos; de que no se situaran a respetable distancia de los altares, sino cerca de ellos; de que su cántico fuese una verdadera blasfemia, ya que impresionaban el alma de los oyentes con palabras, ritmos y melancólicas armonías; como que se llevaba el premio el que más hacía llorar a la ciudad sacrificadora. Algo que sería bueno para los días desgraciados era el que se pudiesen contratar coros forasteros, como aquellos, alquilados, que solían acompañar los entierros con melodías cívicas.

La relativa obscuridad que desde el tiempo de los diadocos reina sobre la historia interna de las ciudades griegas, de Atenas en especial, imposibilita cualquier comprobación sobre qué es lo que se mantuvo de todo ese aparato festivo y cuánto tiempo, por ejemplo, se conservó el sistema completo de las coregias. Pero parece que, en la medida que las circunstancias lo permitieron, se sostuvo todo el aparato, y en la época romana, más tranquila, en la munificencia o evergesia de los ciudadanos ricos de las ciudades helénicas entraba el captarse simpatías y méritos mediante contribuciones a las fiestas y tomando a su cargo gimnasiarquias y lampadarquias. Ya hicimos notar que Pausanias encontró en muchas ciudades por lo menos fiestas anuales con sus

654. *De legg.*, VII, p. 800 c.

agones correspondientes. A tenor de las poblaciones, los ricos participaban en las fiestas con ardor. En la costa norte y occidental del Asia Menor, se daban en tiempo de Luciano [655] grandes representaciones de bailes con motivo de las fiestas báquicas; toda la clase alta se dedicaba a bailar con el mayor entusiasmo, disfrazados de titanes, coribantes, sátiros, pastores, y el pueblo lo contemplaba sentado, a lo largo del día; todo lo demás estaba ya perdido en este tiempo.

Pero si con el empobrecimiento padeció el culto público en sus fiestas, consagraciones y agones, el culto doméstico siguió en pleno vigor; entre los aldeanos era el predominante y, a menudo, sin duda el único, cuando no había en las cercanías ningún templo propiamente dicho. No cabe duda que los dioses venerados en la casa, dioses de la familia, de la hacienda, de la ocupación, del amor, despertaban sentimientos mucho más fuertes y con más frecuencia que los servicios del templo; substraída a los ojos de la dueña, la esclava enamorada rendía culto a Afrodita «con sacrificios, oraciones, súplicas y demandas día y noche, y encendía sus lamparitas».[656] El hogar era ya una divinidad, y sobre toda la casa gobernaba Zeus Herceo. En todas las casas, de la ciudad o del campo, se sacrificaba diariamente por la mañana y al atardecer, y en cada comida resonaba el peán, sin contar las ocasiones especiales, bodas, efebías, regresos, etc. Para el hombre de campo había además todas aquellas fiestas en relación con épocas del año; Deméter y Dionisos eran los principales dioses de su profesión, viniendo después los dioses especiales de la familia y la estirpe. Con el transcurso de las genera-

655. Luciano, *De saltat.*, 79.
656. Babrio, *Fab.*, 10 (Bergk, *Anthol. lyr.*).

ciones fueron entrando en las casas griegas los idolillos de barro o de bronce de muchos dioses del culto general, según los motivos de agradecimiento de cada cual, o por indicación de algún sueño, y también fuera de casa la devoción particular fundaba capillitas en pleno campo. El padre de familia hacía la ofrenda y cuidaba de que en el altar estuviera la leña bien ordenada;[657] los familiares tenían que ayudarle, y no es posible escuchar la descripción de esta sencilla ceremonia sin sentirse conmovido;[658] esta descripción aparece en el lugar más inesperado: en un discurso forense, en el que se dice: «Nuestro abuelo nunca ofrendaba sin nosotros; que la ofrenda fuera grande o pequeña, siempre estábamos presentes y tomábamos parte en ella. Para las dionisíacas nos llevaba consigo al campo, y allí, sentados junto a él, lo veíamos todo (procesiones, juegos, etc.); en una palabra, todas las fiestas las celebrábamos con él, y también cuando sacrificaba al Zeus de la hacienda (κτήσιος) una ofrenda que estimaba sobremanera, no admitiendo a presenciarla a esclavos ni a libres que no fueran próximos parientes, y cuidando él de todo, estábamos presentes nosotros, y poníamos la mano en la víctima, la colocábamos con él sobre el altar; y allí, todo lo demás lo hacíamos con él en común, y él pedía para nosotros salud y bienestar como él disfrutaba siendo abuelo.»

Existían, pues, en la casa sacrificios secretos de los que estaban excluidos, entre otros, los esclavos; pero si éstos se sentían vinculados de alguna manera a la casa y a la familia del señor, se debían a los sacrificios y fiestas domésticas, en los que, con esas excepciones, turnaban, y tenían que tomar parte.[659]

657. Aristófanes, *La paz*, 1026.
658. Iseo, *Orat.*, VIII, § 15.
659 V. vol. I, p. 210.

También podía resultar que se exagerara el culto doméstico, sobre todo cuando las mujeres prevalecían; así nos lo denuncian aquellas palabras de un casado en Menandro:[660] «A los casados nos abruman los dioses más que a nadie; siempre hay que celebrar alguna fiesta; cinco veces en el día hemos sacrificado, siete sirvientas en círculo tocaban los platillos, las otras acompañaban con sus gritos (ὠλόλυζον)».

Pero, de todas maneras, el hogar y los ídolos colocados a su alrededor constituían casi el único refugio del ánimo cuando éste quería substraerse alguna vez interiormente a la terrible Polis. En este sagrado no podía intervenir, ni lo deseaba tampoco, mientras estuviera en sus cabales. Pero alguien hubo que, al trazar el marco de una Polis ideal, tal como debía ser a su juicio, saca la última consecuencia, y éste fue Platón, que lo hizo en su libro sobre las leyes.[661] En su oposición a toda religión que no sea la de la Polis, denuncia el culto privado como refugio principal de la superstición y pide una ley por la cual se prohíba a todo ciudadano el poseer santuarios en su propia casa. «Si alguien quiere sacrificar, que acuda a los establecimientos públicos y entregue sus ofrendas a los sacerdotes o sacerdotisas; puede rezar con ellos y, el que quiera, agregárseles. En general, no se erigirán fácilmente santuarios e imágenes divinas, pues para realizarlo como es debido hace falta mucho entendimiento. Es costumbre de las mujeres y de aquellos que padecen necesidad, peligro o penuria, o que son sorprendidos por un giro favorable de la fortuna, ofrendar a los dioses lo que tengan a mano, y prometer sacrificios, imágenes y capillas a los dioses,

660. Menand., en Estrabón, VII, p. 297.
661. *De legg.*, X, p. 909 d y s. En otro lugar, IV, p. 717 a, Platón enumera los cultos públicos de dioses, demonios, héroes, que toleraría a sus utopas.

demonios e hijos de dioses. Así que el temor de lo visto en sueños o en vigilia, con el recuerdo de diversos sucesos, y como socorro de todo esto, elevan altares y santuarios a los dioses, llenando todas las casas y las aldeas... Por esa razón hay que obrar conforme a la prohibición antedicha (la del culto privado) y también por el desalmado comportamiento que supone el que, mientras hacen esto, construyen santuarios y altares en su propia casa, pretendiendo ganarse secretamente a los dioses con sacrificios y oraciones; con ello no harían sino aumentar sus maldades hasta el infinito y atraer la venganza de los dioses, no sólo sobre ellos, sino también sobre los que se dirigen a los dioses con mejor intención, hasta que toda la ciudad padeciera por efecto de esa voluntad desalmada.»

Esta última insinuación, como toda la policía religiosa que se reclama al final del libro diez de esa obra, no ha encontrado eco alguno, y cuando Grecia fue hundiéndose cada vez más, lo debió a cualquiera cosa antes que a los sacrificadores privados. Claro que en el culto doméstico se rezaron muchas oraciones de un ingenuo egoísmo,[662] pero en su conjunto este culto continuó siendo uno de los aspectos más inocentes y reconfortantes de la vida griega. También hay que considerar, por otra parte, si queremos juzgar equitativamente a Platón, el ánimo propio del filósofo frente a la superstición popular y a su poder. El filósofo no podía, en efecto, modificar en nada esta situación, y sí sólo ponerla de manifiesto, para convencerse de lo cual basta escuchar al mismo Platón.[663] «Se cree —dice— en los mitos que se maman con la leche, que se oyen a las niñeras y

662. Como aquella que podemos ver en las *Tesmoforias* de Aristóf., 286.
663. *De legg.*, x, p. 887 d

a la madre entre bromas y besos como un canto mágico (οἷον ἐνὲ πῳδαῖς); luego en las ofrendas y oraciones hay para ver y oír, que es lo que encanta a los niños, cuando los padres con el mayor celo hacen la ofrenda por ellos y para sí mismos, y dirigiéndose a los dioses con oraciones y súplicas como realmente presentes; sí, para que se cuiden de ellos solos entre todos los helenos y bárbaros. ¡En la dicha y en la desgracia, cuando salen o se ponen el Sol y la Luna, siempre la piedad más acabada, arrodillarse, postrarse!»

Además del culto doméstico, tenemos la piedad de cada cual en el campo y en el bosque, en los ríos y fuentes, en la orilla del mar, culto que de Homero atrás se substrae al juicio histórico, y que sería más íntimo sin duda que el de los templos. Probablemente consistiría en oraciones pidiendo ayuda y prosperidad, invocaciones medrosas, pero también a veces en la palabra y el cántico de un ánimo sacro, que siente la proximidad de una divinidad. ¡Qué maravilla la relación que la juventud de un lugar[664] guarda con la divinidad de su río, a la que ofrenda el largo cabello conservado hasta la edad núbil!

Y si fuera pertinente ocuparnos en arte, habría que pensar en el admirable arte griego del barro y del bronce, que, seguramente iniciado por la necesidad de producir ídolos familiares, ha suministrado todo un mundo de pequeñas bellezas. Los ricos poseían, además, aquellos silenos sentados con caramillos pánicos o con flautas,[665] que se podían trasladar, en cuyo interior había una «maravillosa» estatuilla divina de oro. También los utensilios para la ofrenda, los lienzos, los pebeteros, etc., pudieron ser una vieja herencia familiar.

664. Por ej., en Figalia, Paus., VIII, 41, 3; v. VIII, 20, 2.
665. Platón, *Symposion*, p. 215 a, 216 d, e.

Sólo reconociendo toda la potencia del culto, aquello en que descansa la fuerza y perduración de la religión, en la impresión que siempre produjo, hallarán especial valor algunas referencias tardías de la mejor época imperial. Por entonces, según una opinión muy extendida, la «ilustración» y la filosofía tendrían ya realmente carcomida la vieja fe. Pero dos personalidades de formación literaria y filosófica nos ofrecen libre testimonio, que obedece a impulso interior, de las gracias del culto divino: Estrabón y Plutarco. «Griegos y bárbaros —nos dice el primero[666]—, tienen esto de común: que celebran sus ofrendas con recreos solemnes (ἄνεσις). Esto es lo que distrae el ánimo de los afanes humanos y orienta lo propiamente espiritual (τὸν ὄντως νοῦν) hacia lo divino. El entusiasmo lleva en sí una divina inspiración y está cerca del presentimiento. El místico entrañamiento de los santuarios celebra a la divinidad imitando a la Naturaleza, que también se substrae a nuestra percepción. Igualmente la música nos enlaza en lo divino (con danzas, ritmo y melodía), merced a la complacencia y a la belleza artísticas. Asimismo se dice con razón que los hombres, cuando más imitan a los dioses, es cuando obran bien; pero mejor diríamos: cuando son dichosos, y de este género es la alegría, y la celebración de las fiestas, y el filosofar, y el ocuparse en música...[667] Porque todo lo que lleva al espíritu a lo alto, acerca a los dioses.»

Plutarco nos dice una vez[668] que lo que los hombres prefieren por encima de todo son fiestas religiosas y festines en los santuarios e iniciaciones, orgiasmas, invocaciones y devotos rezos (προσκυνήσεις) a los dio-

666. Estrabón, x, p. 467.
667. Está en relación con la conjunción pitagórica y platónica entre música y filosofía.
668. *De superstit.*, c. 9.

ses. En otra ocasión,[669] por boca de un interlocutor en uno de sus diálogos, nos habla así: «Ninguna estancia es más deliciosa que la de los santuarios, ningún tiempo mejor que el de las fiestas de los dioses; nada de lo que se puede ver u oír alegra tanto como lo que nosotros mismos podemos oír o practicar de cosas divinas, el júbilo, la danza, las ofrendas y las consagraciones. Allí donde el alma se siente más cerca de la divinidad, es cuando se desprende de toda tristeza, temor y pesadumbre, y se entrega por entero a la alegría, hasta la embriaguez, y a la broma y las risas. En las ofrenads y en las procesiones, el anciano y la anciana, la esclava musicante, el pobre, el esclavo doméstico y el del campo, se sienten elevados, y las comidas de los sacrificios son más deliciosas que los banquetes de los reyes.»

Pero el esplendor de este culto, tan amado, dependía de un cierto grado de bienestar, y, con ello, también la fuerza de la fe estaba en esa dependencia. En las ciudades amigas del placer, cuando, empobrecidas, tenían que limitar o sacrificar totalmente su afán de fiestas, también tuvo que padecer la religión; no sería ésta muy floreciente cuando las fiestas anuales de dioses y héroes se celebraban pobremente, desaparecían agones y consagraciones, en una palabra, se rompía el vínculo entre la alegría de la vida y la piedad. La destrucción de numerosas localidades griegas y la disminución de la población en los tiempos que van desde Alejandro a la conquista romana, ocasionó la desaparición de numerosos cultos; sin embargo, Grecia se recuperó un poco y gozaba por lo menos de paz cuando vivían Estrabón y Plutarco; bajo Adriano se consiguió el fervor y la munificencia imperial para muchos santuarios; también vemos en Pausanias que, frecuentemente, donde la

669. *Non posse suaviter vivi*, etc., c. 21.

ciudad había sucumbido, se conservaba un templo con su culto, y que en las ciudades subsistentes se celebraban todavía en tiempo de Antonio agones y fiestas en la medida de sus fuerzas. Es la misma época en que Luciano hace sentir a sus dioses preocupaciones sin cuento y aburrimiento, pero su sátira se anticipó mucho a los acontecimientos. A partir del siglo III, con su miseria, con la desaparición de muchas organizaciones municipales,[670] es cuando hay que suponer la extinción de las fiestas ampliamente, y cuando con tanto mayor vigor debió de ir penetrando el cristianismo. Pero el cristianismo encontró entonces y después una gran resistencia en el campo, donde el culto seguía siendo sencillo y se sostenía con toda la fuerza de una vieja costumbre. Aun en las mismas ciudades la vieja religión se habría conservado largo tiempo de no haberse interpuesto el emperador cristiano y su ejército cosmopolita; de habérsele permitido un resto de culto, Grecia hubiera intentado cultivar nuevos vástagos. Por algo se dijo largo tiempo «helenos» como sinónimo de «paganos».

Prescindiendo del culto como soporte material de la religión griega, podemos también referirnos a la fuerza general por la cual siguió afirmándose en tiempos posteriores.

Muchos se habían dado cuenta de sus defectos e inconvenientes, especialmente de su incapacidad para servir de apoyo a la moral. Ya en Pitágoras comienza la queja contra los mitos inmorales, defecto que no era

670. El terrorismo de tres años del emperador Maximino *el Tracio* (235-238) consistió durante cierto tiempo en el saqueo a fondo de muchas ciudades (Herodiano, VII, 3). No sólo perdieron dinero destinado a los repartos públicos, comidas, teatros, fiestas, sino también anatemas preciosos y estatuas de sus templos, el culto de sus héroes y, en general, todo lo que podía convertirse en dinero.

posible subsanar, ya que determinados dioses no representan sino pasiones humanas personificadas. El hombre, teniendo en cuenta su débil voluntad terrena, se excusaría de algún modo al verse un poco más malo que la divinidad en cuestión; pues sería «arrogancia» pretender ser mejores que los dioses, nos dice un ama [671] en Eurípides, a propósito de las pasiones y raptos de los dioses del Olimpo. Pero ciertamente que la moral de infinitos griegos de todos los tiempos ha sido mejor que la de sus dioses, y en todas las almas puras regía viva una ley moral no escrita. También podía cada uno libremente idealizar a los dioses, y muchas veces se hace referencia a ellos como buenos, justos y santos. Pero de todos modos existe una desigualdad entre el mundo de los dioses y el de los hombres, desigualdad no totalmente favorable para los primeros.

En una época en que la vida política de los helenos hacía tiempo que se había hundido entre sangre y llanto, y poco a poco asoma para el pensador como una conexión entre la culpa y el destino, ese Dionisio de Halicarnaso, que piensa a la romana (II, 18-20), nos expone su opinión sobre la significación de la religión griega con respecto a la moral. No hace ninguna aplicación expresa a la suerte de su nación, pero se puede leer ésta entre líneas, en su paralelo con Roma. «Rómulo —nos dice— celebraba fiestas y cultos de toda clase en honor de los dioses, pero consideró como impíos, inútiles y dañosos los mitos tradicionales, que contienen sacrilegios e imputaciones contra ellos, y los rechazó todos, por ser indignos de hombres decentes, y no digamos de dioses; orientó al pueblo para que dijera y pensara lo mejor de sus dioses, sin atribuirles ningún empeño que no concertara con su dichosa naturaleza. Así, los romanos

671. Euríp., *Hipólito*, 474 y s.

nada saben de un Urano castrado por sus hijos..., ni de guerras, heridas, aherrojamientos y servidumbres de los dioses; tampoco entre ellos se celebran fiestas funerarias por ningún dios desaparecido... Nadie crea que yo no sé que algunos mitos helénicos son ventajosos a los hombres, ya porque representan alegóricamente las fuerzas de la Naturaleza, ya porque han nacido para consuelo de los hombres en sus desgracias, ya porque arrebatan al alma la confusión, el temor y las opiniones varias, ya por otra ventaja cualquiera. Pero no soy sino prudente... si pienso que la ganancia que aportan los mitos griegos es pequeña y sólo para aquellos que han indagado el porqué; pero de estos conocedores hay pocos; la muchedumbre ignara acostumbra tomar las leyendas de los dioses por su lado peor, y, entonces, una de dos: o desprecia a los dioses, pues que se hallan comprometidos en tantas acciones feas, o se permite lo más vergonzoso y contrario a las leyes, puesto que ve que iguales casos se atribuyen a los dioses.»

Afirmaciones que no podemos eludir por muy prosaicamente que lleguen a nuestro oído.[672]

Pero ni los pueblos ni los individuos pueden libremente prescindir de una religión por consideración a sus defectos; si no, los griegos hubieran encontrado en sus filósofos, desde Pitágoras a Epicuro y a la Estoa, todo un arsenal de conceptos de dios, «purificados» o modificados, a los que echar mano.[673] Pero hombres perspicaces, aunque no fueran filósofos, veían que la religión (la que se tiene, precisamente) es un todo, que, una vez perdido, no hay manera de substituir, como base de todas las cosas. Ésta es, por ejemplo, la idea funda-

672. De época posterior tenemos, entre otras, la *Vita Apollon.*, v, 14, de Filóstrato.

673. Hasta su expresión más alta: ζῶον ἀΐδιον ἄριστον (Aristóteles).

mental del libro de Cicerón *De la naturaleza de los dioses,* en que se recogen tantas doctrinas griegas sobre los mismos.[674] Esta significación grande y general era también la de las religiones griega y grecorromana, no obstante sus enormes deficiencias, y de hecho la última fue imprescindible para la vida en general, y la única posible hasta que prendió el cristianismo.

Pero también personas muy avispadas e ilustradas hacían suya la opinión corriente sobre la personalidad efectiva de cada dios; no se exigía fervor;[675] ningún motivo tenía el griego o el romano educado a la griega para negar estas bellas figuras,[676] y hasta les tendría cierto temor, ya que este sentimiento se le había inculcado desde la infancia. El pensar consecuente, que no es cosa de la mayoría de la gente de mundo, se reservaría para los filósofos; mucho más sencillo sería para aquélla honrar públicamente a los dioses con los familiares y esclavos. Y no necesitaban sino practicar una vieja costumbre, pues el culto había envuelto con sus formas toda la vida.[677]

Por otra parte, esta religión no es ni una doctrina sistemática ni cosa de la autoridad sacerdotal que provocara la oposición, sino más bien una forma temperamental del pueblo griego, y se sentía como creación

674. Especialmente claro I, 2, donde, hablando en nombre propio, espera de la incredulidad general el hundimiento de la *societas generis humani.*

675. Un fervor inauténtico, que pronto aboca en didactismo, lo hallamos en los *Himnos* de Calímaco.

676. Se ve, entre otros casos, la probable creencia religiosa de Horacio cuando se titula a sí mismo (*Od.*, I, 34) *parcus deorum cultor et infrequens.* Dos testimonios muy instructivos de épocas diversas, v. Apéndice III.

677. De la conducta de los hombres con respecto a los dioses, se nos dice todavía en tiempos de Apuleyo (*De deo Socratis,* poco después del principio) *plurimi... venerantur, omnes... metuunt, pauci... de diffitentur.*

y propiedad suya. No se cuidaba de las ideas, que es con lo que se les dificulta a los hombres la entrada; no reclamaba nada del interior de los hombres, sobre todo nada de íntima conversación y ascetismo; sus dioses no resultaban incómodos por su santidad, ni perturbaban al más flojo en su egoísmo; se podía vivir con ellos y a veces hasta vivir desaforadamente. En fin, todo el culto se hallaba tan ligado al placer, que nadie sabría decir dónde estaban los límites. Por esto la Antigüedad ha conocido muchos incrédulos, pero nunca una incredulidad del pueblo, ni siquiera de las muchedumbres urbanas.[678] El honor y el peligro de las religiones superiores es el ser representantes de una moralidad rigurosa y de la santidad; para la religión griega, lo contrario, que constituía su debilidad interna, era causa, en lo exterior, de su fuerza y de su vigencia.

Prescindiendo ahora del temor a los dioses, consideremos de nuevo el temor al más allá como uno de los más fuertes y perjudiciales fundamentos de esta religión en los hombres de las más diversas posiciones sociales.

El Hades, como hemos visto (pág. 214), se había ampliado considerablemente desde el tiempo de Homero; junto al reino de las sombras indiferente, había otro lugar de dolorosa expiación, un lugar (para todos los grandes criminales y no sólo para Sísifo, Tántalo e Ixión) de tormentos, un auténtico infierno con demonios castigadores, es decir, diablos que aparecen por

678. Tenemos que referirnos otra vez a la asebia, o impiedad: la fama de tal fue siempre peligrosa en los tiempos griegos, no sólo porque la cólera divina pedía el castigo de los impíos, sino porque el pueblo creía amenazado, junto con la religión, el culto. No hacía falta ninguna establecer como artículo primero de una constitución «política» la fe en los dioses, como había hecho Zaleuco, según la ficción de Diodoro. Nunca desfallecía en el pueblo la fe.

primera vez aquí y en Etruria en el horizonte de los pueblos occidentales; porque, hasta entonces, se habían conocido demonios peligrosos en la Tierra y sobre ella. Es posible que se haya tomado algo de ciertas referencias confusas del más allá egipcio; pero, por lo demás, los griegos eran muy capaces de abocar por sí mismos a tales concepciones, para recordar a todos los criminales lo que desde tiempos atrás se había reservado para unos cuantos. En la Polis avanzada crecen toda clase de violencias y maldades que quedan impunes por la ley, o de hechos si se es del partido en el Poder; los dioses olímpicos se preocupaban poco de los asuntos humanos cuando no iba con ellos; no quedaba más que el mundo subterráneo, y la fantasía podía disponer de él libremente; no representa éste una fantasía sacerdotal, sino popular, sin ningún fundamento teológico. Las primeras noticias no han llegado a nosotros en palabras, sino en referencias sobre determinadas pinturas. Cuando el pueblo de Cnídos fundó en Delfos una sala con pinturas murales, uno de los motivos usuales de la pintura[679] de entonces debía de ser la representación del ciclo subterráneo con los diversos castigos infernales, y los pintores, como en este caso Polignoto de Tasos, eran los enterados en la materia; es posible que también a los cnidios les gustara intimidar un poco la maldad de los hombres. En estas pinturas se veía a un parricida que tropezaba con su padre, que le estrangulaba; a un ladrón de templos a quien un demonio hembra le daba un bebedizo que le desfiguraba espantosamente el rostro; también en ellas estaba representado un diablo de verdad, el conocido Eurínomo, del que se contaba que

679. *Sobre todo esto, v. Baumeister, Denkm. d. Klas. Altert.*, el artículo «*Unterwelt*», donde se destaca también lo que Polignoto olvidó sensiblemente.

devoraba la carne de los muertos, no dejando sino los huesos.[680] En la Atenas del siglo IV los pintores «solían» colocar a los impíos en el Hades acompañados de figuras espantosas, de la blasfemia, del sacrilegio, de la envidia, de la rebelión y de la disputa.[681] Poseemos abundantes testimonios escritos sobre el mundo subterráneo, desde Platón a Luciano, desde la admonición hasta la parodia; pero estas referencias personales sobre viajes a los Infiernos, etc., no pasan de ser fantasías singulares, mientras que las pinturas reflejaban una creencia general. El mismo Sócrates, al que creemos escuchar en la *Apología* supuesta de Platón, deja la posibilidad abierta de que la muerte sea un mero sueño o el tránsito a otra vida; el Sócrates platónico se ocupa frecuentemente en el más allá,[682] y una vez Platón describe también los bárbaros siervos del Infierno que atormentan a los impíos como «castigadores y atormentadores de fuego».[683] Pero más importantes que sus ficciones son sus referencias sobre las creencias en el más allá que imperaban en sus contemporáneos.

De boca de diversos interlocutores nos enteramos con Platón, entre otras,[684] de las siguientes cosas: «En las proximidades de la muerte, el temor se apodera de la gente por cosas de las que antes no se preocupa-

680. La desventaja de los que no han querido iniciarse en los misterios consiste tan sólo en que se pasean con las demás sombras (la mayoría conocida por el mito) llevando agua en vasijas rotas. Con los misterios podía aludir Polignoto a los de su patria, Tasos, o a los misterios en general, y no es menester relacionarlos con Eleusis, como hace Pausanias.
681. Demóst., *adv. Aristogit.*, I, p. 786.
682. Véase qué más allá prepara Platón para sus utopas en la p. 136 y s.
638. Cit. por Plutarco, *De vitando aere*, al 4.
684. Platón, *De re p.*, I, 5; III, 6, 7, 8.

ron; ahora tienen miedo de que sean verdad los mitos sobre el Hades y sus tormentos de que tanto se reían antes; se pregunta uno de éstos: "¿A quién he hecho yo mal?", y el que ha cometido muchos atropellos pierde el sueño... Los medrosos caen víctimas de los embaucadores, quienes les convencen de que hay purificaciones de las maldades para vivos y para muertos, que ellos llaman misterios; ésas nos libran, según ellos, del pavoroso más allá, mientras que a los no iniciados les aguarda algo terrible...» Y en el discurso de aquel disoluto joven ateniense que pretende ganarse el favor de los dioses con dones y ofrendas, creyendo que sus sacrificios le inmunizan de sus maldades, se nos dice, un poco obscuramente, acaso de propósito: «Los misterios [685] y los dioses liberadores pueden mucho contra el castigo nuestro y el de nuestra posteridad, como lo afirman las mayores ciudades y los hijos de los dioses, es decir, los poetas [686] y los profetas». En Clinias: «Mi padre teme mucho a la muerte, él, que antes se burlaba de los que padecían ese temor y sentía hacia ellos un suave desprecio».

En los tiempos posteriores nos faltan testimonios exactos que revelen sentimientos semejantes, que debieron, sin embargo, de perdurar mucho tiempo. Un siglo después de Platón florece Epicuro, que niega, no los dioses, sino su intervención en las cosas de este mundo, y también niega los terrores del Hades, ya que según él, muerto el cuerpo se acabó el alma. Pasaríamos

685. Con la palabra «misterios» se refiere a los misterios en general, y no sólo a los de Eleusis. Aquellos dioses liberadores, θεοὶ λύσιοι, φύξιοι, μειλιχιοι, ἀποτροπαιοι, para los que acaso no existían nombres singulares, pero que eran conocidos de todos por su género de existencia, y Pausanias cita dos veces lugares de culto de ellos; II, 11, 2; X, 38, 4.

686. Platón, *Axioco*, p. 364 b. Sobre las torturas de los malos en el Hades, *ibíd.*, 372 a.

esta opinión por alto, como lo hacemos con todas las opiniones filosóficas; pero la opinión pública fue influida en contra de los epicúreos, como se desprende de numerosas indicaciones, especialmente a causa de su negación del más allá. Acaso constituyó un acto agradable a los ojos de los dioses destruir los cantos epicúreos; en efecto, de la obra del maestro, apenas si nos ha llegado algo, pero tuvo y conservó partidarios fervorosos que le alaban como liberador de los terrores infernales, a los que seguían combatiendo con todas sus fuerzas:

Et metus ille foras praeceps Acherontis agendus,
Funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque allum
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.[687]

Las palabras de Lucrecio nos demuestran, por lo menos, que la doctrina de Epicuro tuvo que luchar con muchos y arraigados sentimientos, aun entre los romanos educados a la griega. Testimonios como el de Platón, de que hemos hablado, que señalan hechos observados, tendrían en este caso una fuerza demostrativa incontrovertible; pero testimonios de éstos faltan casi por completo en esta importante época de transición grecorromana tardía. Porque no basta lo que se diga sobre la expiación en el más allá en momentos de entendimiento retórico, o poético, o de cálculo, para darnos una idea de la vigencia efectiva de una idea. Nadie creerá a Cicerón un convencido creyente en los Infiernos porque su primera oración contra

687 Lucrecio, III, 37; V, 91. También César en su discurso, en Salustio, *Catilina*, 51, dice de la muerte: «*Ultra neque curae neque gaudio locum esse*». La contestación de Catón, v. 52.

Catilina termine con la invocación a Júpiter para que se digne castigar a la terrible banda *aeternis suppliciis vivos mortuosque.*[688] Para los poetas, para el mismo Virgilio, el Infierno no es más que una pieza magnífica de la ingeniería épica, y ocasión de profecías y de efectos sentimentales, y vale la pena de ver cómo Silo Itálico, en la segunda parte de su canto XIII, completa y hasta excede a Virgilio. El pensamiento estoico, que en los últimos tiempos de la República, y en el primer siglo de la Monarquía, era el de casi todos los romanos ilustres, trata de realizar su ideal sobre la Tierra sin dirigir su mirada al otro mundo, del que no quiere saber mucho más que los epicúreos.

Pero si tenemos en cuenta la enorme extensión que por la misma época va tomando la fe en los prodigios y el celo con que la mayoría de los historiadores y poetas[689] hacen de ellos uso; si, además, recordamos el vigor de la superstición, en su sentido más amplio, tendremos que concluir que había ideas y sentimientos abundantes respecto a la supervivencia después de la muerte.[690] Se trata de una creencia que constituye una de aquellas fuerzas que llaman renovadamente a la puerta en épocas y en círculos de personas instruidas que se figuran libres para siempre de ellas. Que la superstición seguía creciendo a fines del siglo I después

688. El mismo Cicerón reconoce en otro lugar (en *Catilina,* IV, 4) que «los antiguos consideraron como convenientes los castigos de ultratumba para los desalmados, *constituta esse voluerunt,* porque vieron que, sin eso, la muerte no tendría nada de terrible. En el libro I de *Las tusculanas,* se ve un extracto de opiniones de filósofos sobre la suerte después de la muerte. Una arremetida «ilustrada» contra las opiniones populares sobre el Hades se ve en I, 5, 6, 21.

689. Sólo un ejemplo: Lucano, I, 525 y s.

690. Podemos pasar por alto la creencia en la proximidad de las sombras y la práctica, nada rara con el tiempo, de conjurarlas.

de Jesucristo lo vemos en el importante escrito de Plutarco *Sobre la superstición.*[691] Como monoteísta optimista, Plutarco trata de encontrar en él un punto de vista superior lo mismo al ateísmo que a la superstición, «todavía más dañina», y combate indistintamente contra los dos. Nos enteramos por él que el sentimiento dominante en muchísimos respecto a los dioses nacionales o extranjeros era sólo un temor profundo, lamentable, y parece, además, que numerosos demonios habían cobrado por este tiempo una personalidad vigorosa. «El que sólo teme a los dioses —nos dice—, teme a todo: a la tierra, al mar, al aire, a las voces, a los sueños... También en el sueño, que permite al mismo esclavo olvidarse de su señor, esa alma es perseguida con imaginaciones, y recuerdos, y pesadillas... Como es natural, se cae en manos de exorcistas, hechiceros y echadores de suertes; se inmergen en el mar o en el fango, se postran de bruces e invocan a los dioses con nombres desatinados, con fórmulas extrañas... El que tema una vez a sus dioses providentes y benéficos, de los que impetramos toda clase de bienandanzas, ningún dios encontrará a quien no temer... El supersticioso lleva este sentimiento más allá de la muerte, y se muestra preocupadísimo por tormentos que han de ser inevitables; se abren ante él las puertas del Infierno, ríos de fuego y simas de la Estigia... Percibe figuras espantosas y voces horribles, jueces y verdugos... Cualquier desgracia que a un hombre así le suceda, será para él un golpe que la divinidad le envía... Vestido de andrajos se sentará en la calle o se revolcará desnudo en el fango, confesará a gritos sus pecados o sus descuidos, y cosas, por ejemplo, como el haber comido o bebido esto o aquello, haber ido por un ca-

691. *De superstitione,* περὶ δεισιδαιμονιας (*Moral,* p. 164 y s.).

mino que la divinidad le había prohibido... En el mejor de los casos, se quedará en casa, rodeado de ofrendas y hechizos, y vendrán unas viejas a colgarle, como de un clavo, todo lo que se les antoje [amuletos]... Temerá a Artemisa, a Apolo, a Hera, a Afrodita...; pero, especialmente, a la diosa siria que persigue con maldiciones y corrosión del hígado a los que comen anchoas».

Unos decenios después de Plutarco escribe Luciano, ese perfecto ateo, cuyo destino, sin embargo, ha sido el de suministrarnos el mayor cúmulo de observaciones que nos convencen de la pleamar supersticiosa. Los dioses se convierten en sus manos en personajes grotescos; están llenos de preocupaciones, aburridos y temerosos a causa del apartamiento y desprecio de los hombres, y porque el néctar y la ambrosía han subido de precio y empiezan a escasear.[692] No obstante, en tiempos de Luciano se construyen gigantescos templos como, por ejemplo, el de Heliópolis, y él mismo es el testimonio más fuerte del volumen del culto y de su forma bastarda, la γοητεία en el sentido más amplio de la palabra. Luciano tenía seguramente su grupo de admiradores cuando se burlaba, no sólo de los dioses, sino de todo lo ilustre y grande, de los viejos ideales de gloria y belleza; pero ese grupo no constituía, ni con mucho, todo el mundo grecorromano. Lo mismo pasa con el más allá; si ha habido algún escritor en la Antigüedad para el cual todo acaba con la muerte, éste es Luciano, y el Hades que él nos describe con tanta predilección no es sino la escenografía para su burla. En ese obscuro mundo lamentable, donde en lugar de las sombras homéricas hay esqueletos vivos, como en nuestras danzas de la muerte, apenas se oye otro eco que la risotada estridente de

692 Luciano, *Deor. concil.*, 14.

Menipo y de otros odiosos personajes, para tormento de los recién llegados; son diablos burlones que se alegran del dolor de sus compañeros esqueletos; pero todo esto no se cuenta en serio, sino que sirve para encubrir una serie de fintas contra los potentados, los deleitantes y las celebridades del mundo. ¡Cuán equivocados andaríamos si quisiéramos juzgar la fantasía real de la mayoría de la gente de entonces por el juicio de Luciano! Esa gente tenía ideas bien distintas sobre el más allá, y trataba de hacer frente a sus preocupaciones con nuevas consagraciones, que se enlazaban con prácticas de ascetismo o, por lo menos, con ceremonias abrumadoras. Ya no bastaba el viejo Olimpo: dioses extranjeros, de diversa procedencia, habían penetrado en la región griega tardía y luego en la romana, debido, en parte, probablemente, a que pasaban por más potentes y socorridos; a ellos se les dedica, a partir del siglo II d. de C., misterios de nuevo tipo, para aplacar el creciente pavor por el más allá, ante la impotencia que ofrecían ya los viejos misterios. Por esta vía se tropezaba con el cristianismo.

Las dos religiones tenían como parte principal integrante el más allá, cada una a su manera, pero el cristianismo ofrecía una visión mucho más vigorosa y sublime de esta verdad, para la que todo lo terreno no era sino preparación. Solicitaba a todos y hacía vanos a todos los magos y misteriales. Quedaba todavía la lucha a la defensiva de los dioses todos contra el nuevo Dios, grande y único. Pero ahora se pone ya de manifiesto que éstos, lo mismo los nacionales que los forasterios, se estaban superviviendo. No obstante, aun así hubieran podido defenderse más largamente de haber florecido todavía su culto, de no haberse roto la vieja alianza entre el culto divino y la alegría de la vida, que luego fue hecha imposible violentamente.

Para terminar, examinemos las relaciones del arte plástico con la religión; casi al mismo tiempo les atacará a los dos, en el siglo II, la enfermedad mortal. Claro que más nos servirá nuestra propia admiración que cualquier testimonio escrito para saber lo que el arte ha supuesto para la religión durante los seis siglos de su florecimiento.

No ha sido lo primero, pues mucho antes que él el epos rebosaba con la belleza de los dioses olímpicos. Tampoco el arte, por otra parte, ha sido nunca una fuerza básica de las religiones; el santuario en cuyo seno crece, tiene que precederle de largo, y no pocas veces en la Historia ha ocurrido que ha logrado su plenitud cuando ya la fe empezaba a declinar en las capas superiores. Pero también puede el arte llegar a ser un auxiliar de la religión, y el Zeus olímpico de Fidias renovaba, sin duda, la piedad de los griegos.[693] Los dioses griegos deben a sus artistas el mayor reconocimiento, pues no sólo les prestaron una idealidad inmerecida, sino de tal género, además, que pudieron coincidir los artistas y asentir la nación. Esta ha supuesto tácitamente en sus grandes maestros el poder, no sólo de ver a sus dioses, sino de verlos de nuevo y en sus transformaciones. Cuando en el siglo IV Escopas y Praxíteles cambian a maravilla el mundo de dioses de Fidias y Policleto, surge una nueva fuerza que a los mismos contemporáneos sorprende; estos maestros se mantuvieron, en efecto, incontaminados, no sólo de las catástrofes políticas y sociales que les envuelven, sino de toda la garrulería disolvente que infectaba el aire; la poesía no tuvo semejante fuerza. La historia del

693. Quintil., *Instit.*, XII, 10: *cujos pulcritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur; adeo majestas operis deum aequavit.*

arte se ha preocupado inútilmente con la cuestión de si no habrá cesado, después de Praxíteles, el poder creador de dioses; pero sabemos que todavía a principios del siglo II a. de C. vivió un creador cuyo nombre no conocemos, el que labró el altar de Pérgamo. Además, poseyó dotes para encontrar y formar discípulos que le ayudaron a crear la obra con un solo aliento.

Volvamos un poco atrás para poder contemplar de una sola ojeada todo el fenómeno del ideal arte griego y veremos que la religión, cuyas figuraciones son magnificadas por ese arte, disponía de otro sustentáculo que el temor de los dioses, lo mismo que nuestras catedrales no se levantan al solo impulso del miedo al Infierno. No cabe duda que la nación debió de considerar ese arte como propiedad suya, lo mismo que el culto; que la noticia de la enorme superioridad de las imágenes griegas de los dioses sobre las de los pueblos circunvecinos tuvo que ser popular y que, en este terreno también, el sentimiento de superioridad de los helenos sobre los bárbaros y semibárbaros encontró abundante alimento. También debió de sentir el pueblo griego que aquella fuerza capital de su vida, el *agon* (ἀγών) de ciudad contra ciudad, de templo contra templo, de maestro contra maestro, daba impulso extraordinario a la escultura religiosa, llevándola a alturas insuperables. Y cuando cesa el poder de creación de nuevos tipos de dioses, no por eso muere el arte, sino que se sigue manteniendo con la repetición de lo excelente.

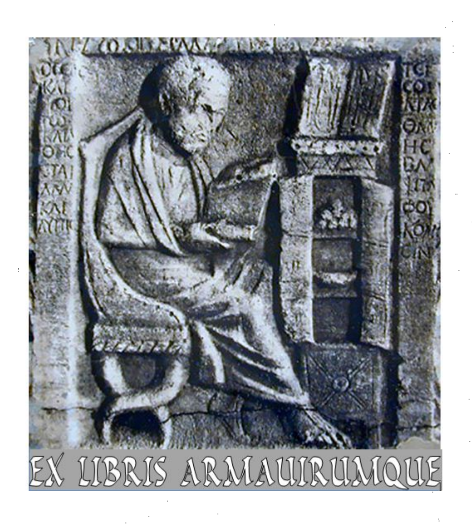
Este bello mundo de dioses poblaba los templos, los recintos sagrados, las calles y plazas, y también el campo hasta la soledad de los bosques. Ni una palabra nos dicen los griegos de sus sentimientos respecto a todo esto, y en qué medida la imagen de un templo sea la divinidad misma lo ha aclarado alguna vez un escéptico,

pero no el pueblo mismo. Cuando el arte declina, no se siente tampoco esta escisión, pues sigue perdurando la riqueza creada.

También al mito, a la agitada vida de dioses y héroes, la escultura y la pintura le prestan una vida que excede sobre manera a toda verosimilitud terrena y que había de ser igualmente inteligible, en su idealidad, para todos los siglos de la cultura griega. En el mismo grado en que la religión y el arte se sostienen mutuamente, así también el arte y el mitio en una relación que no es fácil apreciar exactamente, pero que nunca se debe subestimar. Cualquier sofista podía «ilustrar» un mito; pero el pueblo debió de presumir, cuando menos, que este mundo de figuras poseía su historia propia de alto sentido. Y el fervor infinito con que esta creación auténticamente griega fue recogida por italos y romanos, estos últimos también en la poesía, nos dice la enorme fuerza que debió de poseer en su patria.

Todavía en otra más amplia relación se enlazan el arte y la religión griegos. La ofrenda para un santuario, vieja costumbre de muchas religiones, que podía ser el cumplimiento de una promesa o la figuración perdurable de un sacrificio para que la memoria del ofrendante se mantuviera viva en el dios, entre los griegos se había liberado de los valores materiales; en lugar de los tesoros de oro de los templos galos, de los lingotes de oro de los reyes lidios, en Grecia aparecieron, en efecto, en mayor grado cada vez, las obras de arte. Imaginémonos junto al artístico el efecto religioso de aquella colección infinita de anatemas, desde el modesto exvoto de plancha colocado en el pequeño templo, en la capilla de un héroe, hasta los gigantescos grupos de significación mitológica, alegórica, historicopolítica, que llenaban el recinto sagrado de Olimpia y las terrazas de Delfos. Ya no es el miedo lo que nos habla, ese miedo que procu-

raba atraerse a la divinidad con ofrendas valiosas, pues el arte había liberado a los espíritus. Si algo perturbaba todavía, era la conmemoración de victorias de griegos sobre griegos, pero el resto lo constituían una serie inacabable de testimonios de piedad, del poder de las ciudades y una capacidad artística de siglos. El más simple relieve votivo podía advertirnos la proximidad de grandes maestros y testimoniarnos la piedad de los antepasados. También este mundo de creaciones era impotente contra los grandes vendavales religiosos; pero, mientras subsistía la vieja religión, estas ofrendas mantenían vivo el mejor sentimiento para los dioses: la afección que se sentía por los fundadores se trasladaba a ellos.



II

EL CULTO DE LOS HÉROES

En todo lo que alcanza la vida griega, sobre ciudades y campiñas, se ven, además de templos, sepulcros de héroes que gozan de un culto regular, anual, no raras veces aliado al temor, siempre de una superstición fantástica, y que, en ocasiones reclaman también expiaciones extraordinarias. Podían ser tumbas corrientes, pero también edificios propiamente dichos (ἡρῷα), con columnario en la parte alta y rodeados de vegetación, de árboles venerables, y hasta con un pórtico alrededor de todo el conjunto.[1] A veces se encontraban en los patios de los templos, o en el ágora, o en el centro del Pritaneo o del Buleuterión.[2] Se veían también en el campo, frecuentemente alejados de la ciudad, hasta en medio de los bosques. Los pocos restos conservados, el llamado monumento de Harpago, en Xantos (conservado en el Museo Británico) y el santuario de la colina sobre Milasa, en Caria, nos dan una idea aproximada de lo que debían de ser.[3] En algunas tragedias vemos que la θυμέλε

1. V. *Tucíd.*, II, 17, donde los heroón, lo mismo que los templos, ofrecían asilo a los fugitivos. Habrá que suponer en la mayoría un muro alrededor del recinto sagrado (τέμενος) Algunos sepulcros de héroes eran bien sencillos, tan sólo un bloque de piedra. Pausan., IX, 5, 7; v. IX, 18, 2.

2. Sobre esto v. Pausan., I, 43, 3.

3. El monumento funerario de las Arpías, en Xantos (también en el Museo Británico), y el de Terón en Agrigento, no eran sino meros enterramientos privados.

de la orquesta era transformada en el sepulcro de un héroe y, sin duda, de manera muy bella. Frecuentemente estas sepulturas disfrutaban de derecho de asilo y tenían virtud oracular. Pero de entre los sepulcros de héroes más importantes, algunos no eran visibles; en una cripta bajo el Erecteón, estaban los huesos de Cécrope y de Erecteo, y muchas veces se mantenía secreto el lugar de enterramiento.

Noticia sobre el aspecto que ofrecían los héroes la daba el arte escultórico, en parte por representaciones singulares, en parte por grupos anatemáticos, a veces muy nutridos, cuyos componentes nos suele enunciar Pausanias,[4] sin hablar de las muchas obras escultóricas en que podían figurar héroes.[5] En la pintura venían distinguidos, según parece, con una aureola.

Más adelante explicaremos los sorprendentes cambios que experimenta el concepto de héroe, y cómo se pudo honrar con el mismo tipo de ceremonias a unos seres arcaicos, de los puros dominios de la poesía, y a personajes meritorios de la cultura griega decadente. La adoración se practicaba con arreglo a un ritual propio[6] diferente del culto divino (que suponía ante todo el holocausto);[7] este ritual procedía del rito funerario corriente y seguramente no representaba sino su forma solemne. Ya los nombres eran diferentes: en lugar de santuario (ἱερον) se llamó heroón o (σηκος) (cercados); en vez de altares (βωμοί), se disponía de hogares hondos (ἐσχάραι), y no se hablaba de ofren-

4. V. típicamente Pausan., x, 10.
5. Las tres estatuas doradas en la magnífica torre romana en Petra representaban los héroes del lugar en figura de muchachos; ¿acaso se trataría de una interpretación romana? Pausan., vii, 20, 3.
6. Pausan., iv, 3, 6, τὰ νομιζόμενα ἥρωσιν.
7. Pausan., ii, 10, 1.

dar (θυειν), sino, especialmente, de ἐναγίζειν.[8] El culto se celebraba a la caída de la tarde o de noche. Se abría una fosa al oeste de la sepultura y se pronunciaban las fórmulas dirigiéndose hacia Occidente;[9] las ofrendas que se derramaban en la fosa eran vino, leche, bálsamos y sangre animal, esto último, sin duda ninguna, porque se creía que su gustación reanimaba al muerto, como ocurre con las sombras en el canto XI de *La Odisea*;[10] las llamas de que se nos habla[11] no proceden del animal del holocausto, sino de algún incienso. En la Tronis[12] focense, un héroe sobre cuyo nombre verdadero se discute, gozó bajo el de Arquegetes de culto diario; los focenses derramaban la sangre en el sepulcro por una abertura practicada. En el monumento funerario de las Arpías, en Xantos, se nota todavía una abertura destinada a ese fin; en el sepulcro de Jacinto, que se encontraba en Amíclea, en la base, en forma de altar, del Apolo gigantesco, se había practicado a la izquierda de ella una puerta de bronce. Otra devoción consistía en colocar guirnaldas en las sepulturas o en depositar bucles de cabellos; héroes im-

8. Por cortesía se aplicaba esta palabra a las ofrendas funerarias corrientes, como vemos en Iseo. También se dice frecuentemente, con lenguaje impreciso, al referirse a las ofrendas a los héroes, θύειν. Para formarse una idea de la precisión con que se distinguía a veces, v. Pausan., II, 10, 1, con ocasión del santuario de Heracles en Sicione. Conversión de un héroe en dios por sentencia del oráculo. Pausanias, III, 15, 5.

9. Un trozo del viejo ritual en Aten., IX, 78.

10. En los tiempos míticos se hicieron también sacrificios humanos: Neptolomeo sacrifica en la tumba de su padre a Polixena, como nos describe magníficamente Eurípides, *Hécabe*, 520 y s. Asimismo en honor de los héroes de una ciudad de Creta se sacrificó una doncella por orden del oráculo. Partenio, c. 35.

11. Pausan., IX, 18, 3.

12. Pausan., X, 4, 7. El consumir la carne en el sitio era contrario a todo el rito funerario.

portantes tuvieron procesiones y agones magníficos, guerreros o musicales, como en los viejos tiempos todos los muertos distinguidos, el Patroclo homérico y Anfidamo de Calcis.[13] De este tipo eran «las magníficas ofrendas» de los etolios en honor de la descendencia de Oíneo, es decir, de Tideo y Diomedes, cantados por Píndaro;[14] el poeta sabía tratar personalmente a los héroes; en su casa de Tebas tenía como «vecino y protector de su hacienda» al héroe Alcmeón, que se le apareció a Píndaro poco antes de emprender un viaje a Delfos (si bien sólo en sueños), haciéndole un vaticinio; «le cuelgo guirnaldas y las riego con mi manto».[15]

Pero es la tragedia la que nos revela toda la gravedad del culto de los héroes. En *Las coéforas*, de Esquilo, el Agamenón que se supone vivir en el sepulcro, animando y protegiendo, es, desde el comienzo, una fuerza de acción sin la cual no se produciría la venganza; el coro le suplica (v. 459) que salga a luz, y Orestes (v. 489) invoca a la Tierra para que lo envíe.[16] En *Los persas*, el hecho ocurre de verdad con Darío, y Esquilo osa sobre la escena, con el héroe real persa, lo que difícilmente hubiera osado de tratarse de un héroe griego: el cuadro completo y grandioso de una conjuración de muertos.

13. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 652.
14. Píndaro, *Isthm.*, IV, 24 y s.
15. Píndaro, *Pyth.*, 8, 56 y s. El heroón contenía acaso un oráculo.
16. En Eurípides, *Electra*, se habla de Agamenón como oyendo desde el sepulcro, o siendo invocado varias veces en socorro; pero la escena no acaece ante el sepulcro, y lo mismo se puede decir de las invocaciones en el *Orestes*, v. 1225 y s. En la *Hécabe*, sin embargo (v. 107), se cuenta cómo aparece Aquiles con áureas armas ante todo el ejército griego, sobre su sepultura, para reclamar el sacrificio de Polixena. V. también Sófocles, *Electra*, 453.

En Locris, su patria, todos los años se preparaba para Ayax, hijo de Oileo, un navío abundantemente cargado de ofrendas que, incendiado, se abandonaba al mar.[17] Sabido es que el encolerizado Poseidón había destrozado con su tridente el escollo donde se había salvado el héroe, que se hundió en el mar. ¿Es que se mandaba una ofrenda, al favor de los hados, para que tropezara con él?

El origen de todas estas prácticas hay que verlo en los primeros tiempos, en que los muertos familiares,[18] cerca del fuego del hogar, eran considerados como seres divinos. Lo que se sabía de todo esto hasta en los tiempos históricos más tardíos es que era una especie de culto religioso vinculado el sepulcro y en relación con determinada creencia respecto al alma. En la religión griega, no dirigida por ninguna autoridad magistral, junto al mundo homérico de las sombras y las figuraciones que le son inherentes, se mantiene una creencia más antigua, según la cual el muerto —ya se entierre o se queme su cadáver— sigue viviendo en el sepulcro con alguna porción de su ser espiritual. Podía oír lo que se le gritaba o susurraba, y respecto a las libaciones en el sepulcro y a las comidas que se le ponían cerca o se enterraban también, se creía que podía gustarlas y hasta que tenía necesidad de ellas. Y aunque se pensara que su alma vagaba lejana, se

17. Eudocia Violar, 30 b.

18. Primeramente se le entierra en la casa misma; luego, en sus cercanías. Hablando de un determinado pueblo en el Africa, que se pone en el mismo plano que los trogloditas y los garamantas, se dice en Pomponio Mela, I, 8: *Augilae Manes tantum deos putant, per eos dejerant, eos ut oracula consulunt; precatique quae volunt, ubi tumulis incubuere, pro responsis ferunt somnia.* Acaso en los primeros tiempos, las cosas no pasaban de muy diferente modo entre los griegos. En la tumba de Sócrates encontramos dormido a Quirsas, y Sócrates que se le aparece en sueños.

creía, no obstante, que podía venir a probar las ofrendas. Pasamos por alto otros matices de esta creencia, por ejemplo, que las almas vivían en los sepulcros,[19] que los visitaban o que seguían a Hécate.

La palabra «héroe», junto a su sentido corriente de excelsitud, poseía también otro más modesto como calificativo de honor de algún muerto prestigioso, como en la actualidad el de «bienaventurado», y este sentido del vocablo pudo ser muy bien el primero. El muerto distinguido, aunque se supiera poco de él y aunque su descendencia, que le tributaba los honores funerarios, hubiera desaparecido, se destacaba del común de los muertos por su monumento funerario; la vieja población de Grecia había dejado tras sí una colección de tumbas llamativas, especialmente túmulos cercados por muros de piedra. No podía faltar que el pueblo atribuyera una mayor dignidad a los así enterrados.

Si nos preguntamos ahora cómo se pudo formar aquel sentido relevante y poético de la palabra ἥρος y lograr reconocimiento general, apenas si cabe dudar que el mundo de visiones en que la épica introduce al pueblo griego es lo que más ha contribuido a ello.[20] Se trababa conocimiento con una raza que fue trágica víctima del Destino, pero también de magnífica idealidad, muy diferente «a como ahora son los mortales». Hesíodo en *Las obras y los días* llega a componer una cadena de generaciones arcaicas (v. 106), la cuarta

19. Platón, *Fedón*, p. 81 d, 108 b.

20. Pausan. emplea, por ejemplo, para señalar la épica de un contemporáneo de Heracles, la expresión ἀνὴρ τῶν χαλουμένων ἥρωων o, para designar la época de la expedición de los siete contra Tebas, ἐπι τῶν χαλουμένων ἥρωων. En la generación del héroe se nos ofrece a menudo un padre divino y un padre humano. Pausan., x, 6, 1: «para Parnaso y *otros llamados héroes* se designa como padre tanto a Poseidón como a Teopompo». Su madre era la ninfa Cleodora.

de las cuales son los héroes del epos; cuando sucumben ante Tebas y Troya comienza la quinta generación, la de hierro, lamentando conmovedoramente el tener que vivir en ese tiempo. Otros hacen durar la Grecia heroica hasta las invasiones dorias, pero los últimos héroes personalmente famosos siguen siendo los que luego de la conquista de Troya encontraron un fin lamentable en su retorno o en su casa, o establecieron su señorío en apartadas regiones, como Diomedes y Eneas.

Algunos héroes de la guerra de Troya, yacen en las tumbas gigantes delante de esta ciudad, que gozaron de la veneración de toda la Antigüedad. Los habitantes de la nueva Troya seguían sacrificando, en tiempos de Estrabón,[21] sobre los sepulcros de aquellos héroes que habían destruido la vieja ciudad. El sepulcro más notable sería el de Protesilao,[22] el primer heleno que saltó del barco para desembarcar ante Troya, pero el primero también en morir. Estaba enterrado en Eleonte, en el Quersoneso tracio, y acaso esta tumba de la primera víctima de la gran lucha fuera objeto de especialísima devoción cuando el epos empezó a arrebatar a los pueblos helénicos. De todas suertes, había una leyenda que le ponía más cerca del mundo celeste que los demás héroes; después de su muerte, había aparecido por pocas horas en este mundo; su esposa, Laodamia, lo había suplicado a los dioses,[23] y atendiendo su súplica, Hermes le había conducido a la Tierra; cuando tuvo que volver al reino de las sombras, Laodamia murió con

21. Estrabón., XIII, p. 596. Cuando en alguna localidad de Grecia se poseían los huesos de alguno de los caídos en Troya, se hablaba de traslado. Pausan., IX, 39, 2.

22. En Pausan., I, 34, 2, pasa por dios, pero en III, 4, 5, no es superior a los demás héroes.

23. Según Eurípides *(Fragm. Protesil.)*, él mismo lo había solicitado de los «dioses de abajo».

él. En tiempos de la guerra persa,[24] el lugar donde estaba enterrado comprendía una instalación completa con un santuario (ἄδυτον) y un recinto alrededor (τέμενος); ricas ofrendas, bandejas de plata y de oro, bronce, lienzos, se juntaban allí, seguramente exvotos por peticiones atendidas. Más adelante el héroe pronunció oráculos[25] y curó enfermedades, y los olmos que circundaban la edificación se comportaban misteriosamente en su crecimiento y ramificación si habían prosperado lo bastante para avistar a Troya por encima del Helesponto. Un escrito sorprendente de la Antigüedad tardía, *La heroica,* de Filóstrato, hace llevar a Protesilao aquí y en su trato con los héroes troyanos una misteriosa vida fantasmal, y las sombras circulan por las cercanías de Troya y se aparecen a los campesinos y pastores.[26] La más antigua poesía conoce ya esta vida en común de los héroes; en *Las obras y los días,* de Hesíodo (v. 106) se nos dice de ellos y de su estancia en las islas bienaventuradas:

Les concede vida y morada lejos de los hombres
Zeus el Cronida, y les manda hacia los confines de la Tierra,
lejos del trono eterno; Cronos les gobierna como rey.
Allí habitan, libre el ánimo de cuidados, [islas,
cerca del tobogán del Océano, las profundas, bienaventuradas
la raza feliz de los héroes; les regala con frutos como la miel
y tres veces cosecha la tierra nutricia.

24. Heródoto, IX, 116.
25. V. el oráculo de Ulises en el distrito etolio de los euritanos. *Aristóf. Fragm.,* πολιτεια Ἰθαχησιων.
26. Los ejercicios guerreros y agonales y la caza les van mejor que el juego de bolos en que se entretenían en los mitos nórdicos los caballeros encantados (y lo mismo ángeles que condenados). De la supervivencia de Reso en su heroón, en la montaña tracia Ródope, nos habla Filóstrato en *La heroica,* II, 8, de pasada.

Y esta vida transfigurada es la que se nos describe en aquel maravilloso fragmento de una oda pindárica elegíaca:[27] «Aquí arriba es de noche, pero a ellos les alumbra en el mundo de abajo la magnificencia del Sol; ante la ciudad se extiende la campiña dorada y rosa; da sombra el árbol del incienso y los frutos de oro penden pesadamente. Se divierten corriendo a caballo y luchando; otros juegan a los dados o tañen instrumentos de cuerda, y todo lo que sea delicia se da maravillosamente. Un aroma se extiende por toda la encantada vega, porque mezclan sobre los altares de los dioses muchas fragancias en las hogueras sacras que alumbran desde lejos».

También se eligió una localidad determinada como morada de algunos héroes bienaventurados, cuando menos, luego que el Ponto se llenó de colonias griegas; en la isla Leuce, inencontrable ahora, en las proximidades de la desembocadura del Istro, en una amplitud de veinte estadios espesamente poblada de árboles, repleta de animales salvajes y domesticados, en un santuario adornado con la estatua del héroe, seguía viviendo Aquiles, desposado con Helena, y tratando a los dos Ayaxes, a Patroclo y a Antíloco.[28]

Acaso, arrancando en lo esencial de la leyenda troyana, el mundo de lo heroico fue penetrando en la conciencia de las primeras generaciones griegas. Figuras míticas de capas y orígenes diferentes al hacerse épicas entraban en la serie de los héroes; así las figuras de las viejas leyendas de Tebas, de Argos, de Creta, de la estirpe de los Minios, de Calidón, héroes tribales como el jonio Teseo; y, finalmente, figuras divinas cuya

27. Píndaro, θρῆνιο, *Fragm.*, 1.
28. V., entre otros, Paus., III, 19, 11. La descripción de una isla que en tiempo de Adriano pasaba por la Leuce, v. en Arriano, *Periplus*, c. 21.

tradición había abocado en un ciclo perfectamente épico,[29] como los viejos dioses solares Heracles[30] y Perseo; los Dióscuros y su ilustre hermana Helena, cuyos cambiantes aspectos tienen a veces rasgos de Artemisa la cazadora; otros, de Selene; o de Afrodita, hasta que, finalmente, se convierte en diosa. De toda una serie de estos héroes épicos famosos en toda Grecia a través del epos, se mostraban los sepulcros o se les atribuían enterramientos antiquísimos innominados.

Además de estos héroes nacionales, la mayoría de las ciudades conservaban el recuerdo de héroes locales de los primeros tiempos oscuros, llenos de violencias y peligros; los mitos locales, que habían celebrado sus nombres, habían desaparecido o eran desconocidos para el resto de Grecia, porque los aedos épicos, y más tarde los trágicos áticos, no se habían cuidado de ellos. Así se explican esos heroón en todas las ciudades frecuentemente con un recinto sagrado (τέμενος) dedicados a héroes locales totalmente desconocidos fuera de allí; tampoco en la localidad se sabía gran cosa de ellos, pero antes de las batallas se les invocaba con gusto. Los plateos disponían de siete de estos «caudillos», que fueron invocados cuando la famosa batalla.[31]

El culto dedicado a esas tumbas fue tomado muy en serio, y cuando se le añadían magníficas luchas, contribuía a su importancia aquella porfía entre ciudades que ha dado lugar en Grecia a tantas cosas grandes.

29. Pasamos por alto las vías y modos como los dioses se degradan hasta héroes.
30. Sin embargo, en el caso de Heracles se supone en algunas ocasiones de su vida y luego de su muerte su divinización, esto es, su reingreso en la categoría de dios.
31. Plut., *Aristid.*, 11.

Una vez fijado el tipo de héroe merecedor de culto, inmediatamente se da la conciencia de que no se trata de un rango inaccesible, sino al contrario. La sangre azul que circula por las venas de los nobles griegos puede impulsar a ello; los viejos héroes fueron en parte hijos de dioses, y todavía muchos se gloriaban de su ascendencia divina, aunque muy lejana. Caudillos de ciudades caídos en la batalla pudieron haber disfrutado de honores casi heroicos desde el principio. Desde el siglo VIII, la fundación de colonias dio motivo abundante para la creación de héroes. Ya cada ciudad griega celebraba como héroe[32] a su fundador verdadero o mítico; tampoco los caudillos coloniales renunciaron a tales honores, y con el tiempo debió de ser considerado como un derecho mantenido hasta los últimos siglos. Pocas veces faltaría el heroón del fundador (κτιστής, οἰκιστής) en el ágora de una ciudad griega del Ponto, o del Nilo, de Sicilia, o en la costa Norte del Mediterráneo Occidental. En algunos casos, hasta se podía conquistar el rango de héroe; Hierón de Siracusa llevó a cabo violentamente una nueva fundación de la vieja Catana, para ser venerado como héroe.[33] En Esparta, los reyes, cuyo poder estaba tan limitado en vida, a la muerte gozaban consideración de héroes,[34] y no por el hecho de ser Heraclidas, pues

32. ¿En qué estadio de la conciencia griega los patriarcas o caudillos de las estirpes griegas se han convertido en héroes epónimos, y cuándo ocurrió con los patronos de las organizaciones, como, por ejemplo, las files áticas y hasta con representantes de gremios y oficios, como ese Taltibio, héroe de todos los heraldos? Designar nominativamente el antecesor, el fundador para todas las casas, fue una vieja costumbre griega.

33. Diodoro, XI, 49. Ya el hermano difunto de Hierón, Gelón, fue venerado como héroe, pero esto por voluntad popular, *ibíd.*, 38.

34. Jenof., *De re p. Laced.*, 9.

no tendría explicación en ese caso que sus parientes no gozaran del mismo honor. Por el contrario, en algunas islas, los vástagos de las familias reinantes (a juzgar por las inscripciones) fueron celebrados como héroes.[35] En ocasiones, por ejemplo, una calamidad, el oráculo prescribía la veneración de algún héroe que existía en la ciudad desde tiempo inmemorial, pero olvidado y lleno de irritación. Delfos ha pronunciado toda una serie de oráculos de este tipo. En la guerra, la exaltación al rango de héroe se podía producir espontáneamente cuando un caído, a veces del bando contrario, había producido una impresión extraordinaria. El crotoniata Filipo, vencedor olímpico y uno de los más bellos helenos, sucumbió en la aventurada campaña del espartano Dórico, en lucha contra fenicios y egestanos de Sicilia; estos últimos le enterraron en un heroón a causa de su belleza, y le llevaron ofrendas expiatorias.[36] Cuando el aqueménida Artaques, un gigante de potente voz, murió de enfermedad en la campaña de Jerjes contra Acanto y el ejército persa le erigió un túmulo, un oráculo ordenó a los acantios que le rindieran honores de héroe.[37]

Al correr del tiempo —es difícil decir dónde y cuándo ocurrió por primera vez—, la exaltación de un contemporáneo a la categoría de héroe fue cosa de la asamblea popular,[38] de un sefisma, es decir, de un estado de ánimo; de su duración y de la hegemonía del partido que le había votado dependía también el culto del héroe. Los siracusanos erigieron a fines del si-

35. C. F. Hermann, *Gottendienslitche Altert.,* § 16, 20.
36. Heródoto, v, 47.
37. Heródoto, vii, 117.
38. Entre los ejemplos más antiguos, si bien no se menciona expresamente el sefisma, tenemos los buenos tiranos sicilianos Gelón de Siracusa y Terón de Agrigento, Diodoro, xi, 38, 53.

glo v un santuario en honor de su redactor legista, Diocles,[39] pero poco después Dionisio *el Viejo* lo demolía para mejorar sus fortalezas, y, a lo que parece, sin la menor preocupación por la venganza del héroe reciente. Lo más fácil era que se atribuyeran honores de héroe al caudillo sucumbido en una victoria o por lo menos en una guerra. A Brasidas,[40] llevado moribundo a la ciudad de Anfípolis, lo enterró primeramente su compañía espartana, luego los ciudadanos edificaron sobre el lugar y lo celebraron como héroe con luchas y ofrendas anuales, y hasta llegaron a demoler la capilla de su héroe local, el refundador ateniense Hagnon, haciendo desaparecer cualquier recuerdo de su fundación; Brasidas quedó así como héroe local. En la guerra lamia (322 a. de C.) los atenienses enterraron a su caudillo Leóstenes, muerto de una pedrada, «a la manera heroica, por su gloria en la guerra».[41] Sorprende que Timoleón, seguramente con profunda emoción del pueblo siracusano, gozara de competiciones solemnes, musicales y gimnásticas, y de un magnífico monumento funerario, pero no del rango de héroe, pues, de lo contrario, conservaríamos esta declaración en el acuerdo oficial que nos transmite Plutarco.[42] Por el contrario, siglo y medio después recibe el mayor de los Aítidas, caudillo victorioso con-

39. Diodoro, XIII, 35. V. en Pausan., VIII, 9, 5, el cambio doble de un heroón de Podares en Mantinea. Al gran Hipócrates sus conciudadanos de Cos le hacían ofrendas fúnebres todos los años el día de su aniversario. Westermann, *Biogr.*, página 450.

40. Tucíd., V, 11. El 422 antes de Cristo.

41. Diodoro, XVIII, 13. En Calauria, un muerto del mismo año, Demóstenes, recibió claros honores heroicos; pero no sabemos desde cuándo. Pausan., II, 33, 3.

42. Plut., *Timol.*, 39. El Timoleón en el ágora de Siracusa fue rodeado de pórticos y se edificaron palestras, convirtiéndose en un gimnasio; nunca debió de ser un τέμενος.

tra los macedonios, culto propio de héroe en Mesenia.[43] Y como con el tiempo se exageran las cosas, pues se embota la sensibilidad para lo más o menos habitual, no hay que admirar que los invictos caudillos de la Liga aquea, Arato y Filopemen, fueran declarados a su muerte nada menos que dioses, ya que en vida consiguieron esa consideración algunos de los diadocos.[44] Otro desprestigio del título de héroe residiría en el hecho de que la Polis, cuando ya había desechado las demás distinciones honoríficas, coronas, proedrias, estatuas, etc., se vio obligada a concederlo a muertos más o menos ilustres, pues le era menester manifestar un agradecimiento extraordinario por la evergesia ciudadana. Cuando murió en Tarsos el anciano estoico Atenodoro, ex preceptor de Augusto y que procuró a su ciudad natal un privilegio fiscal, el demos le instituyó una fiesta anual en calidad de héroe.[45]

Todo un pelotón de guerreros caídos en la lucha pudieron recibir culto de héroe en los primeros tiempos. Los figalios tenían sus buenas razones para rendir anualmente heroico culto en el enterramiento común de aquellos orestasios que sucumbieron por ellos.[46] Toda

43. En Paus., IV, 32, 2, se ve que los honores habían ido a parar equivocadamente a un descendiente muy posterior de este nombre.

44. Plut., *Arato*, 53. Arato tuvo en Sicione un sacrificador propio, diciéndose en la ocasión no ἐναγίζειν sino θύειν; tampoco se llamaba tan sólo refundador de la ciudad, sino σωτήρ. Según Diodoro, *Fragm.*, I, XXIX, Filopemeno recibió ἰσοθέους τιμάς, sacrificios anuales, himnos, etc. En el mito, Alceste, por ejemplo, se convierte en diosa por su muerte en holocausto. Euríp., *Alc.*, 999. Anfiarao, que pasa como dios luego de su desaparición de la Tierra, lo fue ya para siempre.

45. Luciano, *Macrobii*, 21. No había una lista oficial de héroes, naturalmente, y no sabemos si el escrito de una tal Diocles, περὶ ἡρώων, era o contenía alguna lista.

46. Pausan., VIII, 2-41, 1.

una compañía de focenses vilmente asesinada en la Agila italiana pudo dar origen a que, preguntada la Pitia con ocasión de unas calamidades, ordenara su veneración como héroes.[47] Los habitantes de Platea, todavía en la época imperial[48] celebraban todos los años un culto heroico por los caídos en la famosa batalla del año 479, y también los maratonianos veneraban como héroes (además de los héroes míticos que se presentaron en la batalla) a los caídos enterrados en el lugar de la lucha.[49] Claro que luego, en las oraciones fúnebres, los oradores no conocieron límites en los honores que atribuían a los caídos en una guerra cualquiera. Pericles dijo de los caídos en la expedición contra Samos[50] que se habían hecho inmortales como los dioses, y Demóstenes, o quien sea el autor de la oración, exclama: «¿Cómo no tener por bienaventurados a aquellos que se sienten con los dioses del mundo subterráneo y gozan del mismo rango que los héroes de las islas bienaventuradas?»

Los tipos de héroes examinados hasta ahora abarcaban personalidades humanas o que pasaban por tales, ya fueran del mito, ya de la historia. Pero nos encontramos ante una colección de sorprendentes seres alegóricos de los que nos es difícil percatarnos cómo han podido llegar a categoría de héroes; pertenecen más bien al extrarradio del mundo demoníaco, en calidad de genios protectores de la comida y la bebida. Así, en Muniquia, el Acratopotes (Bebedor de vino sin mezcla),[51] y en Esparta, Queraón y Maton (Mezclavinos y

47. Heródoto, I, 167.
48. Plut., *Aristid.*, 21. La descripción minuciosa sirve poco para el conocimiento de las ofrendas heroicas, ya que las ceremonias son, a las claras, muy excepcionales.
49. Pausan., I, 32, 4.
50. Plut., *Per.*, 8.
51. Aten., II, 9. ¿Acaso con Heracles?

Artesa de Pan de Cebada),[52] venerados por los cocineros de las comidas en común, y en Escolos de Beocia, el Megalartos y el Megalomazos (Pan Grande y Pastel Grande); también hay que incluir en este grupo al Daites troyano, considerado como héroe. Habrá que imaginárselos como comilones grotescos, cuya heroicidad se debe al humor popular.

Nadie era capaz de decidir dogmáticamente qué era un héroe, en general,[53] pero la filosofía se creyó obligada a inmiscuirse en este terreno desde el primer momento. Tales había dicho: «Todo está lleno de dioses», y Heráclito —eco seguro de aquel viejo polidemonismo que se manifiesta en *Las obras y los días*, de Hesíodo— enseñaba que todo estaba lleno de almas y demonios. Sin embargo, el primero que otorga a los héroes un rango determinado, Pitágoras, es más bien fundador de religión que filósofo.[54] Pitágoras nos dice en cierta ocasión que hay que venerar a los dioses por encima de los demonios, y a los héroes por encima de los hombres. En otro lugar nos declara también que todo el aire está lleno de almas que son héroes y demonios, de los cuales reciben los hombres y también los animales sueños y pensamientos de salud y enfermedad, y que a ellos se refieren todas las purificaciones y exorcismos y toda la mántica. A partir de Pitágoras parece que entre los filósofos ha adquirido aceptación general la jerarquía corriente de dioses, demonios, héroes, hombres y seres irracionales.[55] En la apología platónica de Sócrates (28, c.), los héroes se denominan por primera vez semidioses (ἡμιθεοι) y cla-

52. *Ibíd.* y IV, 74.
53. La burla de Luciano en *Dial. mort.*, 3, 2.
54. Diόg. Laer., VIII, 1, 19 (23). V. también 19 (32).
55. Enumerados en este orden por Plutarco, *De Ei apud Delph.*, 13.

ramente se dice: «tantos de ellos sucumbieron en la guerra de Troya». La Estoa creía que los héroes son las almas separadas, pero sólo de los buenos.[56] Más tarde los neoplatónicos, en su interés general por todos los seres sobrenaturales (a los que trataban de acercarse por la teurgia), también se interesaron por los héroes. Pero la filosofía entera no ejerció el menor influjo sobre la creencia popular, que en este caso era una superstición bien arraigada, sólo que la opinión de algunos filósofos[57] coincidía casualmente con la de mucha gente en creer que los héroes eran las almas que abandonaron sus cuerpos, y que las de los buenos eran buenas y malas las de los malos.

Pero el pueblo solía designar a menudo a los héroes con un nombre, lleno de respeto, que se aplicaba también a los dioses: los poderosos, los superiores, κρείττονας.

Si nos preguntamos ahora lo que fueron los héroes para los griegos, las diferencias serán considerables según los tiempos, aunque no tengamos en cuenta sino la circunstancia de que al principio el oráculo tuvo gran participación en el culto de los héroes y luego ninguna, si bien es verdad que el interés por el mismo se vio remplazado por otras muchas maneras de adivinar el porvenir. El pueblo, no obstante, seguía venerando a sus héroes, y todavía en tiempos de los Antoninos encuentra viva Pausanias la fe en los héroes en todas las localidades, por lo menos en términos que denotan que los pueblos se ocupaban y a veces se preocupaban por la cuestión. Comenzaremos con el aspecto oficial y solemne, para pasar luego a lo popular.

56. Dióg. Laerc., VII, 1, 79 (151).
57. Plut., *De placitis phil.*, I, 8.

Las poblaciones primitivas de toda Grecia —cualesquiera que hayan sido— dejaron, como dijimos, toda una colección de sepulcros, en parte imponentes túmulos de gigantes, haciéndose imposible determinar cuándo y cómo la fantasía popular comenzó a vincular a estos monumentos representaciones grandiosas o terribles. Además, lo funerario fue para los viejos griegos ocasión solemne y pomposa, por lo menos cuando se trataba de los cadáveres de los poderosos.[58] Junto al respeto general por los sepulcros, propio de todos los pueblos honestos, aparece un sentimiento mezcla de veneración y de miedo, y la visita a la tumba del héroe puede convertirse en asunto cotidiano importante. El nuevo pueblo invasor, dominado, rinde culto, por ejemplo, a los héroes del pueblo sometido; así, cuando, en la invasión de los dorios, los etolios de Oxilo se trasladan a Élida, los héroes elios reciben culto junto a los héroes etolios, que conservan el suyo,[59] aunque en este caso, por haberse repartido la comarca con los vencidos mediante un tratado, apenas si se pudo hacer otra cosa. Parece, pues, muy temprana la creencia de que, en caso de guerra, los héroes salían de sus sepulcros para prestar ayuda a sus descendientes y a su pueblo, y a esto se enlazarían las demás representaciones. Los locrios, por ejemplo, creían en la presencia, en las batallas que trababan, de su héroe

58. V. el gran vaso Dipilon. Epiménides fue el primero en moderar los duelos desenfrenados y barrocos de las mujeres; Plut., *Solón,* 12.

59. Pausan., v, 4, 1. Comp., v, 15, 7. Su hijo, tempranamente fallecido, Étolo, fue enterrado por Oxilo, por indicación de un oráculo, en la puerta de la ciudad de Élida, ya que no quería ser enterrado ni en la ciudad ni fuera de ella. Se le hicieron ofrendas de héroes; v. v, 4, 2. Se puede preguntar si Oxilo interpretó rectamente el oráculo o si escamoteó su prohibición.

Ayax, hijo de Oileo; su colonia de la baja Italia, el pueblo de los locrios epizefíricos, lo tuvo a su lado, invisible, en su lucha contra los crotoniatas, y el caudillo de éstos había oído hacia dónde se encontraba Ayax y se fue contra él, resultando herido en el pecho, seguramente de su mano.[61] Su curación por el mismo Ayax, al que tuvo que ir a buscar a la famosa isla Leuce, constituye el final de la más estupenda fábula heroica.[62] En Maratón luchó al lado de los atenienses un héroe que, con la esteva de un arado, derribó a muchos bárbaros, y en su honor erigió el vencedor un oráculo con el nombre de el Arador *(Equetlo)*;[63] también parecen haber sido honrados como presentes los héroes locales Maratón y Teseo. En la defensa de Delfos contra el ejército de Jerjes los gigantescos héroes Fílaco y Autónoo se levantaron contra los persas.[64] En Salamina, héroes venidos de Egina[65] prestaron ayuda a las trirremes helenas, y se creyó que se trataba de los Eácidas, a quienes antes de comenzar la batalla se había pedido socorro. Durante la batalla apareció una serpiente, y un oráculo dijo que se trataba del héroe de Salamina Cicreo.[66] Antes de la batalla de Platea, se sacrificó en honor de siete héroes de la ciudad (ἀρχηγέταις, fundadores), cuyos nombres se designan,[67] con la espe-

61. Τρωθεὶς ὑπὸ τοῦ φάσματος, Conón, 18.
62. Pausan., III, 19, 11. Acaece alrededor del 600 antes de Cristo.
63. Pausan., I, 32, 4. Comp. I, 15, 4.
64. Heródoto, VIII, 37 y s.
65. Plut., *Temist.*, 15. Entre los prodigios de la batalla de Salamina figura también aquel rapidísimo velero misterioso que recomendó a la flota corintia, ya en retirada, volver a la batalla. Heródoto, VIII, 94, Acaso es una especie de buque fantasma. V. también VIII, 109, las palabras de Temístocles a la marinería.
66. Pausan., I, 36, 1.
67. Plut., *Aristid.*, 11.

ranza, sin duda, de que tomaran parte en la batalla, obedeciendo probablemente a una indicación de Delfos, donde, a lo que parece, conocían los nombres. En la guerra del Peloponeso pudieron suceder cosas que Tucídides pasa en silencio, pero en Leutra se aparece a los tebanos el viejo enemigo de Esparta, el héroe de Mesenia, Aristómenes,[68] como futuro libertador de su patria; y cuando los galos, con Breno, atacaron a Delfos, aparecieron con todas las armas los héroes Hiperoco, Amadoco (o Laodoco), Pirro (hijo de Aquiles) y de nuevo el ya citado Fílaco.[69] En un nutrido grupo de guerreros a pie y a caballo que los tarentinos regalaron a Delfos[70] en el siglo v en conmemoración de una victoria sobre los peucetios, estaba representado el fundador arcaico de la ciudad, Taras, y el histórico, Falanto, en pie sobre el cadáver de un enemigo.

La ciudad de Tarento, además de estos dos héroes, celebraba periódicamente el culto de Atridas, Tideidas, Eácidas, Laertíadas y Agamenónidas[71] y poseía un templo de Aquiles. En otros lugares de la Magna Grecia se conservaban leyendas numerosas respecto a la presencia de héroes troyanos, de Filoctetes y Tlepolemo y de Diomedes, que llegaron a estas comarcas luego de la guerra de Troya, y en los templos subitálicos se mostraban reliquias[72] como las fle-

68. Pausan., IV, 32, 4.
69. Pausan., X, 23, 3. Según otros, aparecieron las tres divinidades Apolo, Artemisa y Atenea. Justin., XXIV, 8. El prodigio parece imitado del que acaeció cuando el ataque de Jerjes.
70. Pausan., X, 13, 5. Prescindimos de la aparición de los Dióscuros en las batallas, pues aparecen como dioses.
71. Aristót., *Mirabil.*, 106-110. Vemos además, en Estrabón, la ofrenda funeraria de los metapontios (pílicos) en favor de los Neleidas, VI, 15, p. 264.
72. V. Just., XX, 1, 2. Además, la imagen de Palas, llevada de Troya a Italia.

chas de Hércules, la herramienta de Epeyo, que construyó el caballo de Troya, las armas de Diomedes y sus compañeros y un collar de bronce con que ciñó a una cierva. En Tarento se trata, por el contrario, de cultos de héroes trasladados libremente del país natal a Italia, acaso porque entre los espartanos y otros emigrantes se encontraran descendientes de esas ilustres familias de héroes. Pero en las batallas, si juzgamos por los anatemas, sólo Taras y Falanto aparecieron como protectores.

No sólo era deseo, sino orgullo de una población ciudadana, contar con la certidumbre de que en las batallas concurrían antepasados tan ilustres, visibles o invisibles, y siempre para espanto del enemigo. En este caso, como en todo el resto del culto heroico, se pone de manifiesto que, a pesar de todas las ofrendas y sacrificios, no se estaba muy seguro de los dioses, de su buena intención ni de su poder; en los momentos decisivos había que esperar más del héroe patrono de la ciudad,[73] y también era más de temer si se le ignoraba, olvidaba o simplemente ofendía. Y los oráculos, sobre todo el de Delfos, cuando son interrogados con motivo de calamidades públicas, indican con mucha frecuencia como remedio la expiación a algún héroe encolerizado o desdeñado. La gente de Delfos sabía muchas cosas de los recuerdos de las mismas ciudades, pero les orientaba, sobre todo, el tono de las consultas mismas; lo que casi siempre conseguían era un serenamiento de los ánimos amedrentados, al ordenar un nuevo servicio funerario, mientras la calamidad remitía por su propia naturaleza.

73. De creer a Luciano, en la época imperial el culto de los héroes se adelanta en ocasiones al de los dioses. (*Deor. concil.*, 12).

Otra etapa representaba el traslado —casi siempre por indicación del oráculo— de osamentas de héroes, generalmente como garantía de victoria y de bienestar. Una ciudad pudo carecer de héroes antiguos o haberse éstos mostrado ineficaces, y entonces adquiría, no sin pena y peligro, un héroe nuevo. Casi siempre se trataba de personajes conocidos y hasta famosos de los tiempos míticos y aun de los históricos, y también de mujeres heroicas, mientras que los sepulcros de héroe que la ciudad poseería llevarían nombres de los que ya no se sabía apenas nada.[74] Se empleaban todos los medios, sin descuidar el robo ingenioso, para entrar en posesión de este o aquel despojo mortal del héroe. Con más frecuencia se encontraron huesos gigantescos[75] de animales antediluvianos, y hasta se calculaba la estatura del héroe con esa medida; unas conocidas palabras de Píndaro nos revelan que se creía al mismo tiempo ganar el alma del héroe.[76] Frixo, muerto en Cólquida, pide a Pelias que devuelva su «alma», con lo que parece aludirse materialmente al traslado de sus restos. Por lo demás, muchas veces se suponía que el mismo héroe pedía el traslado de sus restos. La ocasión solía ser frecuentemente una calamidad pública,[77]

74. Hasta el mismo nombre pudo convertirse en incierto; los altares de héroe que Pausanias ve en (x, 33, 3) la Caradra focense, según unos, eran en honor de los Dióscuros; según otros, de héroes indígenas.

75. Para las ideas de Pausanias sobre este gigantismo, v. I, 35, 3 y s.; III, 22, 7; VI, 5, 1. V. Flegón, *Mirabilia*, II, 12, 14-19. Otras veces se consideraban estos hallazgos como huesos de gigantes: Pausan., VIII, 32, 4. Con respecto a la colección paleontológica de Augusto, nos dice, por el contrario, Suetonio (*Octav.*, 72): *immanium belluarum ferarumque membra praegrandia, quae dicuntur Gigantum ossa et arma (sic) heroum.* Acerca del colmillo del jabalí caledónico que Augusto hizo traer a Roma, v. Pausan., VIII, 46, 2.

76. Píndaro, *Pith.*, IV, 284 (160).

77. Un traslado de restos con ocasión de una peste, por

pero sobre todo alguna avidez política; por lo menos, el país cuyo héroe había sido raptado se hallaba expuesto al ataque y hasta a la conquista por parte de los ladrones de la reliquia. Acaso el primer caso sea la famosa adquisición de los restos de Orestes, enterrado en Tegea por los lacedemonios;[78] pero resulta especialmente instructivo lo que (alrededor del 600 a. de C.) se permite al tirano de Sicione, Clístenes, contra la voluntad de Delfos.[79] Adrasto, héroe principal de la ciudad cuyo heroón se hallaba situado en el ágora, no le era simpático como argivo, y su deseo era «que se marchara por propia voluntad»; hizo traer de Tebas un héroe local, Melanipo, que en vida fue el mayor enemigo de Adrasto, y edificó para él (para sus restos) un recinto sagrado en el Pritaneo, es decir, en el lugar más seguro contra la malquerencia del pueblo; las ofrendas que se solían dedicar a Adrasto las recibía ahora Melanipo; los coros trágicos que conmemoraban la suerte de Adrasto, los sustituyó por coros en honor de Dionisos. En una novela tardía,[80] que, de todos modos, contiene rasgos importantes de la vida griega, el rey Agesilao manda abrir en Haliarto de Beocia la tumba de Alcmena; pero no se encontraron los restos que se querían trasladar a Esparta, y vinieron sobre la comarca inundaciones y sequías, por lo

indicación del oráculo, es el que se lleva a cabo con los despojos mortales de Hesíodo; los orcomenios los recogieron de la Nemea locria; según otros, de Naupactos, y los enterraron en su ágora, sin duda ninguna como restos de héroe. Proclo, en Westermann, *Biogr.*, p. 49. Pausan., IX, 38, 3.

78. Heródoto, I, 67, 68. Pausan., VIII, 54, 3. Otros ejemplos en Pausan., IV, 32, 3; VI, 20, 4; VII, 1, 3; VIII, 9, 2; VIII, 36, 5; IX, 18, 4; IX, 29, 3 (traslado doble de los restos de Linos); IX, 30, 5 (historia de los restos de Orfeo); IX, 38, 3 (los restos de Hesíodo).

79. Heródoto, V, 67.

80. Plutarco, *De genio Socratis*, 5.

cual el comandante espartano de Cadmea reconstruyó la tumba y ofreció libaciones.

Una defensa contra violencias de este tipo pudo ser la ocultación del lugar de sepulcros importantes. La fuente que utilizamos (la referida novela) nos instruye de la manera cómo se aseguraba el conocimiento por sólo algunas personas. Se encarga en ella al comandante espartano que busque en Tebas el sepulcro de Dirce, cuyo emplazamiento sólo saben los que fueron jefes de la caballería; cada hiparco solía mostrar a su sucesor durante la noche la sepultura, practicando ciertas ofrendas sin fuego y haciendo desaparecer las huellas; luego se separaban y seguía cada uno su camino. En la época en que se desarrolla la novela, casi todos los que tuvieron ese cargo están huidos, y el espartano no se entera de nada. En Corinto se mantenían ocultos los enterramientos de Neleo y de Sísifo,[81] y en Trezena, el de Hipólito;[82] cuando Cimón tuvo que trasladar los restos de Teseo desde la isla de Esciros a Atenas, le costó mucho trabajo dar con su emplazamiento.[83] En Sófocles se supone que[84] el emplazamiento del sepulcro de Edipo es comunicada cada vez secretamente por el rey de Atenas al hijo mayor, y podemos añadir por nuestra parte que, al extinguirse la monarquía, sería olvidado.

Una variante del traslado de restos es la dispersión de las cenizas de un muerto por toda una comarca; así, las cenizas de Neptolemo sobre Ambracia[85] y las de Solón sobre la isla de Salamina.[86] La bendición se

81. Pausan., II, 2, 2.
82. Pausan., II, 32, 1.
83. Plut., *Cimón*, 8.
84. Sóf., *Edip. Col.*, 1531.
85. Higinio, *Fab.*, 123.
86. Diόg. Laerc., I, 2, 15.

extendía por todas partes y se estaba seguro contra cualquier robo. También ocurría que se conservaban los restos sin enterrar, y que en ocasiones se expusieran, como se desprende del hecho de que el emperador Adriano besara unas reliquias de éstas en Troya. Asimismo pudo ser que hubieran sido recogidas en la guerra o en una batalla. Fue menester apoderarse de Troya antes de que los aqueos se hicieran con el omóplato de Pélope, que mucho después se enseñaba en Olimpia.[87] Lo que Heródoto[88] nos refiere acerca de los Eácidas y de los Tindáridas (Dióscuros), que se suele interpretar como el hecho de llevar y hasta prestar sus imágenes, acaso se refiere a reliquias; aún en la Edad Media no fue raro llevarlas consigo a la guerra. Cuando después del rompimiento entre los reyes espartanos Demarato y Cleómenes sólo un rey salió a campaña, se estableció al mismo tiempo que uno de los Tindáridas permaneciese en casa. «Pues antes ambos solían ir con ellos, como llamados, ἐπίκλητοι.» Apenas si cabe suponer que se tomaran tantas precauciones tratándose de meras imágenes y que se les atribuyera una fuerza mágica.

Pero junto a todo el apoyo que se espera, tanto en la guerra como en la paz, de un héroe, aprendemos también —en el mito mismo— lo que es de temer de su mala voluntad (ὀργή). Luego de la conquista de Troya los aqueos se hallan en la costa de Ancer[89] y no pueden seguir adelante porque Aquiles se había aparecido en su tumba y había pedido el sacrificio de Po-

87. Pausan., v, 13, 3.
88. Heródoto, *v*, 75, 80, 81; VIII, 64, 83, 84. La inmortalidad de los Dióscuros no impediría que se poseyera, sin embargo, sus restos. Todavía en Homero son hijos de Tíndaro y no de Zeus.
89. Eurípides, *Hec.*, 36.

lixena. Un oráculo ordena a un jefe cretense amenazado por el enemigo que sacrifique una doncella al héroe local, y hecha la insaculación le toca (según el estilo del mito) a su hija.[89a] No siempre se esperaba hasta que llegaran las advertencias del héroe; en empresas importantes se solía ganar anticipadamente y en secreto al héroe de aquel lugar al que la empresa se refería. Solón[90] escucha, antes de su ataque a Salamina, la indicación del oráculo de Delfos, para congraciarse con los héroes locales, «caudillos del país»; acudió al lugar durante la noche e hizo ofrendas a Perifemo y a Cicreo.

Monumento imperecedero de los sentimientos que podían vincularse al sepulcro de un hombre de la época heroica es el *Edipo en Colona*, de Sófocles. Los tebanos, a quienes se les escapó el atormentado, ávido de venganza, no quisieron enterrarle en la ciudad, sino en las fronteras de sus dominios, y resultó que ya no habían de poseer sus restos, lo que sería causa de su perdición, por haber sido aquéllos enterrados en suelo ático. «Mi frío cadáver oculto beberá alguna vez vuestra sangre caliente.» El Ática no le cobijará como «un habitante inútil; como se sabe, con su muerte en Colona todas las dichas serán para siempre para el Ática».[91] Grandiosamente a este sepulcro se une una entrada al mundo subterráneo, cuyas voces se cree escuchar.

La invocación más ferviente de héroe alguno debió de oírse en aquella refundación de Mesenia, acompañada de tantos prodigios, bajo la dirección de Epaminondas, luego de haber vencido a Esparta.[92] Después

89a. Partenio, *Narrat.*, 35.
90. Plut., *Solón*, 9.
91. Sobre la sepultura real de Edipo y todavía un heroón especial, Pausan., I, 28, 7; I, 30, 4.
92. Pausan., IV, 27, 4.

de sacrificar a las grandes deidades protectoras tebanas, argivas y mesénicas, «invocaron en común a sus héroes, para que volvieran como cohabitantes, a Mesenia, hija de Triopas, a Eurito y a Afareo y sus hijos, y entre los Heráclidas, a Cresfonte y Epito; pero a quien más abundantemente invocaron fue a Aristómenes, al glorioso héroe de la segunda guerra de Mesenia, de hacía tres siglos. A los recuerdos míticos de este pueblo, regresado de todos los puntos de la Tierra, se unió el recuerdo histórico más grande.

Con lo dicho hasta ahora se explica también el verdadero significado de los sepulcros dobles de héroes. El lugar de la muerte de un héroe, de quien se podía esperar salud o desgracia, ya en el mismo mito podía estar localizado en dos lugares diferentes, y en ambos se enseñaba el viejo sepulcro; podía también suceder que no se estuviera muy seguro, pero que no se quisiese quedar en deuda con el héroe. En Tebas había un heroón de Iolao, aunque podía suponerse que había muerto en Cerdeña.[93] Además, influía la costumbre, todavía viva, de los cenotafios o sepulcros vacíos que se erigían a los muertos lejos, en la guerra, en el mar, y cuyos[94] cadáveres no fue posible encontrar. En Élida tuvo[95] un cenotafio (κενὸν μνῆμα) Aquiles por indicación del oráculo, y en él recibió un fervoroso culto funerario femenino. En Tebas se mostraba la tumba de Tiresias;[96] se reconocía que estaba vacía y que el gran adi-

93. Pausan., IX, 23, 1.

94. Se las distinguía de otras tumbas por un ornamento especial, ἴκριον. V. Marcelino, *Vita Thucyd.*

95. Pausan., VI, 23, 2. Hubo aquí y allí aislados cultos de Aquiles; Cicerón menciona uno muy conocido en la pequeña isla Astipalea, *De nat. deor.*, III, 18.

96. Pausan., IX, 18, 3. En Argos se veía un cenotafio dedicado a los caídos ante Troya y a los que sucumbieron en el regreso.

vino había muerto en Haliartos. El héroe del epos, Talbitio, tenía un sepulcro en Esparta y otro en la Egion aquea, y ambas ciudades le rendían ofrendas.[97] Muy entrada la época histórica se escucharon oráculos en este sentido. El gran Cimón, aunque estaba sabidamente enterrado en la Cimonea de Atenas, poseía también un sepulcro en Cition, donde había muerto; en una ocasión en que el hambre hacía estragos, había ordenado la divinidad que fuera venerado aquí como un superior (κρείττονα);[98] para el que no era dios, el sepulcro era la forma oportuna.

La descripción que hace Pausanias de Megara sorprende ya (I, 41 y sig.) por la mención de numerosos sepulcros de los tiempos míticos, y entre ellos algunos que disfrutaban de un culto regular; pero sorprende sobre todo por el hecho de que una serie de ellos parecen como usurpados por los megarenses. Existía un heroón del rey ático Pandión, el cual estaba enterrado en otra parte, y no muy lejos también el monumento funerario de la reina de las Amazonas, Hipólita, que, después de haber sido derrotada por Teseo, huyó a Megara loca de dolor. Si abandonamos a los megarenses la tumba de Ino Leucotea, que se arrojó al mar desde una peña, no lejos de la ciudad, no podemos hacer lo mismo con el heroón de Ifigenia y el santuario de Adrasto, que se suponía muertos en la ciudad, siendo así que el último disfrutaba de un culto funerario conocido en Sicione y la muerte de Ifigenia habrá podido ocurrir en cualquier punto antes que en Megara. Cuando se aportan motivos y fundamentos para esta clase de localización, se trata de descuidadas invenciones; Adrasto habría muerto de dolor en Megara, de regreso de la guerra de Tebas, por el fallecimiento de

97. Pausan., VII, 24, 1.
98. Plut., *Cimón*, 19.

su hijo; un santuario de Artemisa pasaba como fundación de Agamenón, con ocasión de su visita a Megara, para mover a Calcas a que tomase parte en la expedición contra Troya. ¿Cómo sucedió que una aldea megarense, Erinea, guardase el sepulcro de una hija de Cadmo? También se decía por este caso que Autono había llegado al lugar desde Tebas por la amargura que le había producido la suerte de su casa. Renunciamos a hacer hipótesis que no podríamos fundamentar más sólidamente.[99]

Extensión del culto de los héroes

Aun avanzados los tiempos, el culto de los héroes ocupa un lugar importante junto al culto divino, más importante de lo que a primera vista parece; basta con tener presentes las fiestas anuales que Pausanias encontró todavía vivas en la Grecia propiamente dicha, tan rica en recuerdos. Se puede concluir de una manera general que allí donde se practicaron con rigor las celebraciones de los muertos corrientes, el mismo vigor se debió de observar con el culto de los héroes, pues el sentimiento que sirve de base es en su origen el mismo; en el caso de los héroes se añadía la fe popular. No sólo en la guerra, sino en los momentos de necesidad y de peligro se pide socorro a los héroes —aunque no siempre nos enteramos de cuáles sean— acaso con no menor insistencia que a los dioses; había santuarios de héroes repletos de exvotos pintados,[100] y, en este sen-

99. Para otras ilustraciones para localizar héroes en sitios que les son extraños, v. Apéndice IV.
100. Aten., VIII, 44.

tido, el ser que se imaginaba habitar el edificio se debió de considerar como muy eficaz y debió de ocupar fuertemente la imaginación de la gente.

Tratándose de los héroes en general, sin determinación nominal, el pueblo creía que su vida transcurría entre libaciones continuas en las islas bienaventuradas, tal como lo representaban las pinturas sepulcrales y los vasos, y tal como —se decía— le gustaría a uno que sucediera para sí.[101] En Aristófanes, un personaje[102] expone en este sentido una esperanza bastante segura. «No nos colocarían coronados y perfumados en el ataúd si no fuera porque, al otro lado, tenemos que ponernos a beber en seguida; por eso se llama a los muertos beatos (μακάριοι); se dice: el bienaventurado se ha marchado, se ha dormido, ¡dichoso! ¡Ya no sufre pena alguna! Y les ofrendamos a la manera heroica (ἐναγισμασιν) como a los dioses, y les hacemos libaciones y les rogamos que nos protejan.» De igual manera a como aquí se equiparan casi los muertos a los héroes, también en aquella vieja costumbre según la cual no se recogía lo que durante la comida caía de la mesa se daba una doble explicación: la primera, porque se abandonaba a los muertos queridos,[103] y la segunda (un fragmento de Aristófanes[104]), porque pertenece a los héroes, en la cual se recuerda aquella viejísima costumbre de enterrar a los muertos en casa.

En lo que se refiere a cada héroe en particular, conocido por su nombre, en una ciudad tan novedosa como Atenas, por ejemplo, se tiene poco reparo aun con el

101. Ἐν μακάρων νήσοις πινειν μετὰ τῶν ἡρώων. Luciano, *Jup. confut.*, 17.
102. Fragmento en el Ταγηνισται, en Estobeo, ed. Meineke, IV, p. 116.
103. Aten., X, 30.
104. Diόg. Laerc., VIII, 1, 19. También Pitágoras estableció la misma prohibición.

héroe patrono de los Tribunales,[105] y si encontramos que se fija la pena capital contra los estropicios que se hagan en las arboledas que rodean a los heroones y contra el partir leña caída de estos árboles,[106] no es tanto por religiosa veneración (δεισιδαιμονια) de los atenienses cuanto por convicción de que sin penas draconianas se hubieran devastado en corto tiempo las arboledas, dada la gran escasez de madera; por otra parte, la ley ateniense manejaba con facilidad la pena de muerte, por lo menos como amenaza. En el campo, el respeto era mayor: los cipreses gigantescos, conocidos por las «vírgenes», que rodeaban el sencillo heroón de Alcmeón en Psofis, nadie se atrevía a cortarlos.[107] En épocas agitadas, ese mismo pueblo ateniense era muy sensible a toda clase de supersticiones y debió de temer la malquerencia de sus héroes como cualquier otra población. En todo momento fueron estableciendo nuevos héroes, como, por ejemplo, aquel caudillo de las tropas; también Sófocles fue elevado al rango de héroe bajo el nombre de Derión, el Acogedor, porque había recibido a Asclepio en su casa.[108] Seguramente la iniciativa había partido de gente del pueblo, de los vecinos, por ejemplo, pues no parece cosa propia de los demagogos de entonces. En muchas ciudades griegas, en los alrededores especialmente, pudo vincularse a una vieja tumba una

105. Aristóf., *Avispas*, 394. En la época de la comedia antigua hubo piezas con el título *Los héroes*, de Quionides y de Crates.

106. Eliano, *V. H.*, v, 17. En el heroón de Hirneto, en Epidauro, no se podía recoger lo caído de los árboles. Paus., II, 28, 3.

107. Pausan., VIII, 24, 4. Recuérdese el granado con los frutos de sangre en el sepulcro de Menoico, en Tebas, IX, 25, 1.

108. Para la convivencia en sueños de Sófocles con Heracles, v. Cicerón, *De divin.*, I, 25. También había hecho cesar unos vientos dañinos. Filóstrato, *Vita Apollon.*, VIII, 7, § 8.

especie de canonización popular, y cuando se nos cuenta que hubo una indicación del oráculo, muchas veces habrá que pensar que no existió efectivamente, sino que fue supuesto más tarde. Tampoco siempre que se demandó el oráculo tuvo necesariamente que ser el de Delfos, como nos lo transmite la tradición, sino que se recurría ante todo al de la localidad, pues en los tiempos primeros hubo gran número de ellos. En la conmemoración de hazañas terribles de la época mítica el miedo mismo crea los héroes, como aquellas cuadrillas tesálicas[109] que acompañaron a Oto y a Efialto en la conquista de Nesto, que vencieron a los tracios indígenas y luego se exterminaron mutuamente en salvajes combates y a quienes los habitantes de Naxos veneraron después como héroes. Por el contrario, ¡qué risueño el sepulcro de Samos de la pareja de amantes Radine y Leóntico, camino del gran templo de Hera! No tenemos noticia de su exaltación expresa a la categoría de héroes, pero sí que era centro de peregrinación de los adolescentes de amor, que ofrecían sus votos.[110] En Argos se llevaban las ovejas al recinto sagrado de Agenor,[111] «porque, o fue un excelente pastor de ovejas, o un rey rico en rebaños». No lejos de Oropos estaba la tumba de Narciso (no el conocido) de Eretria; cerca de ella pasaba por héroe y tenía como nombre «el Taciturno», y los que pasaban interrumpían sus conversaciones.[112] Otras veces son los asesinados sin culpa los que reciben honores de héroe,[113] como en la Edad Media ocurre a veces con el nimbo santo; Delfos, en ocasión

109. Diodoro, v, 51.
110. Pausan., vii, 5, 6.
111. Plut., *Quaest. Graec.*, 50. Comp. la bendición de los animales en la iglesia de San Antón en el día de su fiesta.
112. Estrabón, ix, p. 404. V. Alcifión, iii, *Ep.*, 58.
113. Pausan., viii, 23, 5.

de una calamidad, indicó este camino. Antes de la batalla de Leuctra, Epaminondas ofreció los mismos sacrificios y votos a Escedaso y a sus dos hijas, allí enterrados;[114] las hijas, violadas por los espartanos, se habían ahorcado, y también el padre, al verse desamparado por la justicia, se había dado muerte; para que este crimen se añadiera a la cuenta de las venganzas contra Esparta, Epaminondas los canonizó por su propia iniciativa.[115] De resultas de recuerdos confusos de alguna peste terrible, pudo recibir honores heroicos el sepulcro de algún viejo médico semifabuloso, luego olvidado y después resucitado, como es el caso del «forastero curador», el escita Toxaris, en Atenas, que todavía en tiempos de Luciano[116] era enguirnaldado constantemente y visitado su sepulcro por enfermos calenturientos. En la Edad Media, la tierra recogida en un sepulcro de santo, el polvo mismo, se consideraba a veces como saludable. En tiempos de Pausanias[117] se tuvo que rodear el sepulcro de Zeto y Amfión en Tebas, especie de túmulo, de grandes piedras, porque en el mes que corresponde a nuestro abril, los titorcos focenses trataban —por indicación de un oráculo de Bacis— de llevar tierra para ponerla en el sepulcro de Antíope en Titorea, lo que había de traerles fertilidad a ellos, pero esterilidad a los tebanos.

En circunstancias extraordinarias, hasta un esclavo podía ser exaltado a la categoría de héroe, como ocurrió en Quío, donde abundaban los esclavos, alrededor del

114. Pausan., IX, 13, 3. ἐνήγιζέ τε καὶ εὔχετο.

115. V. en Polieno, *Stratag.*, II, 3, 8 y 12, las habilidades suyas para procurarse presagios favorables. Diodoro, XV, 52 y siguiente.

116. Luciano, *Scytha*. Ya en la vida del orador Esquimes (Westermann, *Biogr.*, p. 265) se le menciona το τοῦ Ἰατροῦ ἡρῶον.

117. Pausan., IX, 17, 3.

año 300 a. de C.[118] El capacitado caudillo de una rebelión de esclavos, Drímaco, que impuso a la ciudad un arreglo razonable, que ésta rompió en seguida para poner precio a su cabeza, siendo ya entrado en años se hizo decapitar por su favorita para que recibiera tal precio mostrando su cabeza. Cuando, con este motivo, los esclavos se desmandaron en robos y violencias, los de Quío se acordaron de la cordura y equidad del muerto, le erigieron un heroón en los alrededores y le invocaron como «héroe sensato». Allí le llevaban los esclavos fugitivos las primicias de sus latrocinios; por eso Drímaco se aparecía en sueños a diversos ciudadanos para prevenirles de tales sorpresas, y los que recibían este aviso le hacían, por su parte, ofrendas. Todos los detalles son muy característicos, pero lo más interesante sería conocer las opiniones y consideraciones que se hicieron los de Quío cuando mudaron de parecer y decidieron dedicar culto al muerto temible.

A tenor de la creencia popular, los héroes se aparecían con frecuencia en sueños;[119] pero disponían de distintos medios para hacerse oír; a veces se oían rumores extraños en sus tumbas. Pausanias nos cuenta, a propósito del enterramiento colectivo de los atenienses caídos en Maratón, que en sus sepulcros se oía todas las noches relinchos de caballos y alboroto de combate;[120]

118. Aten., IV, 88-90. V. en Conón, *Narrat.*, 20, la leyenda del vaquero prisionero en la Calcídica, que presta servicio por su traición, y, sin embargo, es muerto inmediatamente; se sigue la cólera divina (seguramente peste), y, por indicación del oráculo, la construcción de un monumento funerario lujoso para el pastor, que es celebrado en adelante como héroe.

119. Artemidoro trata de las diferentes significaciones de tales sueños en muchos lugares. Heracles, después de su muerte, se aparece como fantasma a toda una población, φάσματι φανεὶς Conón, *Narrat.*, 3.

120. Pausan., I, 32, 3. Otros ejemplos de fantasmales relinchos y trompetas, sin relación alguna con tumbas de

el que pretenda escuchar no lo pasa muy bien; pero el que, por casualidad, pasa de largo por allí, no le hace daño la malquerencia (ὀργή) de los demonios. Como dijimos, los demonios se consideran teóricamente como una especie de seres de rango superior a los héroes, pero la palabra demonio reviste popularmente significaciones muy diversas y, entre otras, la de fantasmas; así, en la medida en que el héroe es un fantasma, se dice en ocasiones de él, en esta religión sin dueño, que es un demonio, como veremos en diversos ejemplos. Que a menudo se considerase como clausura el recinto amurallado (τέμενος) que circundaba a muchos heroones, no hay que atribuirlo, sin duda, al solo afán de mantener intacto el sepulcro, sino al temor de turbar al héroe, por creer que era mucho mejor no excitarlo. Las fantasías más sorprendentes se asocian, en efecto, a este temor. Por ejemplo, un héroe se pone furioso cuando son ofendidos o muertos compañeros del oficio que él practicó en vida. La cólera del heraldo de los Atridas, Taltibio, por el asesinato de un heraldo persa en tiempos de Darío, se pudo sólo aplacar, según una seria convicción de Heródoto,[121] por la muerte de Milcíades, y, dos generaciones más tarde, por la de dos embajadores lacedemonios enviados a Persia. Por otra parte, la cólera de un héroe se dirigía contra todos los compañeros del que le había ofendido; ningún heraldo podía acercarse al heroón de Ocridion, en Rodas, porque fue un heraldo el que ayudó a que le raptaran la esposa a Ocridion.[122] En esta clase de odios profesionales te-

héroes, v. en Plut., *Parall.*, 7 y 20. No es raro en la Edad Media el estrépito de los armarios relicarios cuando se cernía sobre tal lugar algún peligro.

121. Heródoto, III, 134, 137. Pausan., III, 12, 6. V. también I, 36, 3, el asesinato de un heraldo ateniense por los megarenses, y las consecuencias.

122. Plut., *Quaest. Graec.*, 27, v. 28. *Por qué en Tenedos*

nemos también la furia de un héroe por una traición femenina; en Tanagra, en la época mítica, Eunosto había sucumbido por inducción de una mujer; ningún individuo del bello sexo podía aproximarse a su heroón, rodeado de un seto sagrado, y cuando ocurrían terremotos, sequías y otras calamidades, se indagaba medrosamente si no habría habido alguna infracción. En tiempos de Plutarco, el héroe solía abandonar en esas ocasiones su sepulcro,[123] y la gente le veía aproximarse a la costa como para bañarse.

Independientemente del sepulcro del héroe podía ocurrir que algunos restos de un héroe estuviesen sin enterrar, y entonces era de temer que éste —desdichado como el Elpenor de *La Odisea*[124]— se hiciese visible de continuo.

La región de la Orcómenes beocia[125] se vio muy castigada por el fantasma de Acteón, que moraba sobre una roca. Consultado el oráculo de Delfos, se recibió, como respuesta, que, si se encontraba todavía algún resto de Acteón sobre la Tierra, había que enterrarlo, había que fabricar una figura de bronce del fantasma y sujetarlo sobre la roca con tirantes de hierro. El oráculo debió de ser obedecido. Pausanias, que vio en sus días la estatua, añade: «y todos los años se le traen ofrendas a Acteón».

En la creencia popular, el héroe fue, acaso, desde antiguo, una especie de trasgo peligroso, mientras que oficialmente no se tomaba en cuenta más que su aspecto solemne. Una fábula contenida en la colección de Ba-

no podía entrar ningún flautista en el distrito sagrado de Tennes, v. Diodoro, v, 83.

123. Plut., *Quaest. Graec.*, 40.

124. *Od.*, XI, 71. V. la lamentación de Patroclo insepulto. *Il.*, XXIII, 65.

125. Pausan., IX, 38, 4.

brío[126] es muy instructiva en lo que se refiere al cambio de las ideas. En una finca rústica se halla la tumba de un héroe; el labrador ofrece víctimas, coronas, libaciones, y pide al héroe abundancia de bienes; éste se le aparece en sueños y le habla: «Un héroe —le dice— no te puede dar nada bueno; estas cosas pídeselas a los dioses; nosotros somos dispensadores de todos los males que persiguen a los hombres; si quieres algún mal, pide entonces; aunque pidas un solo mal, te daré muchos.» Entre los refranes y modismos de los alejandrinos[127] se destaca el siguiente: para decir que uno no es de esas personas que no tolera el bien de los demás, se decía: «no es ningún héroe», pues, añade el comentarista, los héroes se hallan más dispuestos a perjudicar que a hacer favores.

Más grave parece que el héroe, en forma de íncubo, visite a la mujer del amo. Heródoto, que es quien nos cuenta la historia,[128] pasa por un historiador que no omite en el relato de las cuestiones espartanas las cosas más desagradables que corren por Atenas (y que acaso también se cuentan secretamente los espartanos descontentos); pero el cuento es inevitable dentro del horizonte de entonces. El rey Demarato de Esparta obliga a hablar a su madre mediante el solemne sacrificio de un toro ante el altar de Zeus Herceo, y se entera de este modo de que, si no es hijo de Aristón, entonces es hijo del héroe Astrabaco, cuyo heroón se halla en el vestíbulo del palacio real; el héroe, habiendo venido la noche en cuestión, la coronó con coronas procedentes del heroón.

126. Babrio, *Sylloge*, I, *Fab.* 63. (Bergk, *Anthol. lyr.*).
127. Plutarco, *De proverbiis*, etc., 32.
128. Heródoto, VI, 69. Toda la parte correspondiente a partir del c. 61 produce la impresión de una descripción muy novelesca.

Los héroes, no sólo son malignos, sino especialmente amigos de dar palizas,[129] sobre todo de noche, y si se los representaba bebiendo en grandes vasijas es para dar a entender, se dice, que su afición a las palizas se debe más bien a la embriaguez que a su carácter (τρόπος). El que resultaba apaleado de noche lo atribuiría a un héroe antes que a un conocido.

Toda la pasión y la superstición que abrigaba en su fondo el alma griega se ponen de manifiesto en las grandes competiciones, lo mismo entre los concursantes que entre el público. En el hipódromo de Olimpia[130] se encontraba una especie de altar circular, que se conocía por el de Taraxipo, el que asusta a los caballos, y allí residía un ser maligno, que era menester aplacar con ofrendas antes de emprender la carrera. La mayoría creía que allí estaba enterrado un héroe, un tal Alcátoo que fue poco afortunado en el hipódromo, como otros pretendientes de Hipodamia, y que ahora miraba envidiosamente a los concursantes, siendo para ellos un demonio malévolo.

La famosa historia de fantasmas en la Temesa subitálica,[131] en el siglo v a. de C., comprende todo lo que podía acarrear el desvarío popular y la confusión religiosa en relación con un supuesto héroe. El ente en cuestión, que pasa alternativamente por héroe y por

129. Χαλεποὺς και πληκτας, como camaleón en *Aten.*, xi, 4. Según el escolio sobre Aristófanes (*Avispas*, 1940), δυσοργητοι και χαλεποι τοις ἐμπελάζονσι γιγνονται, por lo cual se guardaba silencio al pasar delante de un heroón, y no sólo delante del de Narciso.

130. Pausan., vi, 20, 8. Se pensó, además de en Alcaatos, en otros cuatro; el mismo Pausanias piensa en Poseidón Hipio. También en los juegos ístmicos hubo un Teraxipo, pero nada parecido en el hipódromo de Quirra, donde se celebraban los juegos píticos.

131. Pausan., vi, 6, 3. Estrabón, vi, p. 255. Eliano, *V. H.*, viii, 18.

demonio, debió de ser un compañero de Ulises, que arribó a aquellas costas, de nombre Polites, y que fue lapidado por los indígenas porque, en estado de embriaguez, había violado a una doncella. Se dedicó, como fantasma, a matar habitantes de Temesa, viejos y jóvenes, en forma que los temesanos pensaron en trasladarse a otro lugar; según otras versiones, también habría cobrado tributos abrumadores, lo que nos hace pensar en una banda de ladrones que había buscado cobijo en la tumba del héroe. Finalmente, la Pitia les indica a los tamesanos que aplaquen al héroe, que le consagren un recinto en su templo —seguramente el heroón entre olivos silvestres que pudo ver Estrabón— y que le dediquen anualmente la virgen más bella de Temesa, seguramente como sacerdotisa anual de Artemisa. Cumplieron lo ordenado y cesaron los horrores, aunque, según otras versiones, los tributos se siguieron cobrando.[132] De todos modos se había llegado a un arreglo con el temible santuario y se le dedicaban regulares ofrendas. Se estaba practicando una ceremonia de éstas cuando volvió, después de sus triunfos en Grecia, el famoso pugilista Eutimo, un locrio epizefírico; pidió permiso para entrar en el santuario y ver a la muchacha; se apiadó de ella, se enamoró y ella le juró casarse con él si la salvaba. Eutimo esperó armado al demonio y lo venció; de este modo, el héroe fue ahuyentado del lugar, desapareciendo al hundirse en el mar. El desenlace es menos romántico en Eliano; Eutimo, según éste, no sólo logró ven-

132. ¿Recibió entonces el nombre de Polites = conciudadano? Y se podría haber recordado el compañero de Ulises, que llevaba este nombre (*Od.*, x, 224 y s.). Las gentes de Turios declararon al viento Norte πολιτης suyo y le dotaron con una casa y una tierra de labor, porque había dispersado la flota enemiga. Eliano, *V. X.*, xii, 61.

cer al héroe, sino que le obligó a entregar más de lo que había robado; parece, pues, que se parlamentó con él, sin que Eliano nos diga a dónde marchó. También Estrabón dice solamente: «Eutimo le obligó a librar del tributo a los habitantes».

En un sentido especial, es interesante lo que Pausanias añade todavía: Eutimo, que celebró unas bodas magníficas, llegó a avanzada edad y «abandonó» la vida de los hombres en forma distinta que por la muerte».[133] El vencedor del fantasma se convierte así en un ser sobrehumano. Sabido es que los atletas famosos pasaban en la época de mayor entusiasmo por los campeonatos como engendrados por los dioses y, por tanto, como héroes, a pesar de que se conociera el nombre de su padre putativo, y Pausanias nos cuenta, no sólo que Eutimo pasaba por hijo de un dios fluvial, sino que también nos dice de su gran rival, Teágenes de Tasos, que había sido engendrado por Heracles.[134] Es posible que el mismo Eutimo se lo hubiera creído, con lo cual pudo hacer frente con más ánimo al fantasma (o lo que fuere) de Temesa.

Con esto se hace más comprensible la fantástica historia que nuestro hombre de confianza[135] nos cuenta del famoso luchador y púgil Cleomedes de Astipalea. En el año 496 antes de Cristo, el púgil mató, según él, de un puñetazo en la lucha a su rival en Olimpia, y se le descontó por este motivo la victoria. Lleno de dolor

133. Más brevemente se dice de Teágenes ἀπῆλθεν ἐξ ἀνθρώπων, Pausan., VI, 11, 2, y tampoco se alude a una muerte ordinaria. Bastante misteriosamente, acerca de Eutimo, Plin., *H. N.*, VII, 48. Se le llevaban ofrendas en vida.

134. Pausan., VI, 11, 2. Una identidad de héroes y río nos hace presumir Estrabón IX, p. 428: «No lejos de las Termópilas desemboca al sur en el Asopos el Phoinix, de igual nombre que el héroe cuya tumba está en las proximidades.

135. Pausan., VI, 9, 3.

por la decisión de los árbitros, no por el accidente, se volvió loco; de regreso a Astipalea derribó las columnas de la escuela, donde se encontraban unos dieciséis muchachos, cayendo el techo sobre los niños; perseguido a pedradas por los habitantes, huyó al templo de Atenea y se metió en una caja, manteniendo apretada la tapa; la gente no la pudo abrir, así que la destrozaron, pero la encontraron vacía; hecha la pregunta en Delfos sobre qué había sido de Cleomedes, la respuesta, en dos hexámetros, decía así: «Cleomedes es el último de los héroes, y hay que honrarlo, como un inmortal, con ofrendas»; lo cual se practicó en seguida. De la realidad de los hechos caben interpretaciones a placer; pero en la concepción griega se ve que se entrecruzan la vieja gloria del coterráneo junto con la reputación, a que sirve de base, de tratarse de un ser sobrenatural; estaba, por otra parte, el carácter peligroso y terrible de los héroes, en lo que pudieron coincidir esta vez la población de la isla y el oráculo de Delfos.[136] Cleomedes se transfigura en héroe porque había sido verdaderamente terrible. Otros fantasmas hacían daño con sus apariciones; aquél, con su desaparición.

Como es imposible separar netamente héroes y fantasmas, hablemos con brevedad de estos últimos. Los fantasmas no faltaron, en efecto, en tierras de Grecia, y forma parte de esa alocada idea de la supuesta felicidad de los antiguos griegos el que no padecieran de estas desazones. Casi todo lo que sabemos es muy pa-

136. V. Diogneto el cretense, que mató a su contrincante en pugilato, en Olimpia; los elios, no sólo le negaron la corona de vencedor, sino que le expulsaron porque el muerto llevaba el nombre de Heracles, como el gran héroe. «Pero los cretenses honran ahora a Diogneto como a un héroe.» Ptolomeo, *Hefaistos*, 5.

recido a lo de otros pueblos; pero hay algunos rasgos peculiares. En primer lugar, no tiene que extrañarnos que la diferencia entre las ánimas y los demonios sea insegura y vacilante; lo mismo ocurría con los héroes.[137]

Los sepulcros siguieron siendo algo inquietante, porque se creía que algún resto de la vida consciente, espiritual, del muerto, quedaba enlazada al cadáver.[138] De haberse tratado de enterramientos de parientes, la piedad podría haberlos tranquilizado; pero era cuestión de calles enteras de sepulturas, de necrópolis enteras. En Esparta, donde los enterramientos se hacían en la misma ciudad, se consideraba como una especialísima iniciación de los muchachos al valor el acostumbrarlos a pasear solos entre las tumbas. La figura de Hécate,[139] una diosa antes tan noble, dio origen a unas figuraciones desagradables; con el tiempo se la consideró, en efecto, como diosa de las ánimas de los enterrados y se trató de congraciarla con ofrendas terribles para que impidiera las apariciones de las ánimas; se contaba que, durante la noche, acompañada de un cortejo de ánimas y del aullido de los perros, se paseaba por los sepulcros en figura horrible. Entre los itálicos, la aparición de sombras en número considerable tenía una significación más amplia: era algo ominoso y precedía a grandes acontecimientos, como la conjuración de Catilina (Dión Casio, XXXVI), 25) y la muerte de César (Virgilio, *Georg.*, I, 477; Ovid., *Metam.*, XV, 797). Ya en tiempos de Aníbal aparecieron en diversos lugares

137. Prescindimos de la aparición de los vivos en lugares diferentes del que están, como se nos cuenta de Pitágoras, del luchador Tauróstenes (Pausan., VI, 9, 1), entre otros.

138. Sobre esto, muy instructivo, en tiempo posterior, Luciano, *De luctu*, 9, 19.

139. Los pasajes en la *Real Encyk.*, de Pauly, IV, p. 1387 (art. *Magia*), con gran abundancia.

de Roma figuras en toga (si la lectura es *togatorum* en lugar de *togarum*) y desaparecieron ante los que se acercaban. Más adelante, cuando la gran insurrección de los pueblos itálicos (hacia el 90 a. de C.), se vio durante el día en Fésules cómo se paseaba entre los sepulcros una muchedumbre de pálidos aparecidos con ropajes de luto.[140]

De haber tenido la doctrina de la transfiguración de las almas una gran influencia sobre la creencia popular griega, se podría pensar en las almas desamparadas de su cuerpo y en sus peregrinaciones hasta que Hermes las reencarnara; pero no queremos tocar este punto.

Frecuentemente aparecen en sueños los difuntos casi siempre con alguna solicitud, como ocurre en todos los pueblos, y no siempre se habría hecho una separación neta entre el sueño y la alucinación del duermevela o de la vigilia misma.[141] Pero, sobre todo, aparecen, y a veces en forma verdaderamente terrible, aquellos que habían padecido una muerte violenta y prematura, antes del «tiempo señalado»;[142] solían aparecer en el lugar donde su cuerpo yacía enterrado. *La mostelaria*, de Plauto, probablemente una imitación de *La fasma*, de Menandro, demuestra (acto II, escena 2) que la aparición del fantasma del que había sido asesinado hacía años en una determinada casa era un motivo teatral obvio para los atenienses; la casa

140. Jul. Obsequens, *Prodigia*.

141. Por ejemplo, cuando Píndaro entona un himno a un pariente como aparición de sueño. Pausan., IX, 23, 2.

142. El vagar (περινοστεῖν) corresponde, según la opinión de muchos, a estos muertos, y no a los que han muerto κατὰ μοῖραν. Luciano, *Philopseud.*, 29. Los εἴδωλα de los pretendientes en vida, como visión del vidente Teoclímeno, *Odis.*, XX, 355. Indefinibles los εἴδωλα en el santuario de Isis en Titorea, Pausanias, X, 32, 9. Los φάσματα, que, según Plutarco, *Solón*, 12, aparecen en Atenas, eran, sin duda alguna, las sombras de los partidarios de Cilón asesinados.

pertenece al fantasma; el desdichado tuvo que abandonar prematuramente la vida porque su huésped lo asesinó para robarle y lo enterró en la casa; el Orco devuelve estas almas derribadas antes de tiempo. Plinio *el Joven* cuenta muy seriamente de un fantasma de esta clase que dio quehacer en Atenas,[143] intercalando el relato entre dos historias de fantasmas romanos. También se habla, en plural, de εἴδωλα o φάσματα (apariciones fantasmales), así en la historia de Damón de Queronnea,[144] que fue asesinado en la sala de ungüentos del gimnasio local por orden de las autoridades; cuando aparecieron fantasmas y se oyeron suspiros se tapiaron las puertas; pero todavía en tiempos de Plutarco se quejaban los vecinos de ruidos y apariciones. No son de tanto cuidado los muertos que se aparecen para mostrar un deseo. Aunque la cuenta el fantasioso Luciano (cap. XXXVII), la historia de Eucrates compone un gracioso cuadro de la vida griega; había entregado éste a la hoguera el cadáver de su querida mujer, muy enjoyada y vestida; al séptimo día, estando solo, sentado y teniendo delante el *Fedón*, de Platón (περὶ φυχῆν), llegó la mujer, se sentó junto a él y se lamentó de que no se hubiera quemado con ella una sandalia de oro; la sandalia en cuestión se había perdido debajo de un arca y no fue posible encontrarla el día del funeral. Mientras la mujer hablaba ladró el gozquecillo meliteico, hasta que desapareció ella; la sandalia se pudo encontrar más tarde y fue quemada. Hay que tener también en cuenta el relato[145] que ha servido

143. Plin., VII, *Ep.* 27, *ad Saram.* Un ejemplo de Corinto, aunque de un género especial de aparición, en Luciano, *Philopseud.*, 30.
144. Plut., *Cimón*, 1. Uno de los episodios más interesantes de la época primera de la dominación romana.
145. En Flegón de Tralles, en *Mirabilia.* V. *Paradoxographi*, ed. O. Keller, pág. 57, Ibíd., *Praefat.*, p. LVII.

de base a *La Novia de Corinto,* de Goethe, pero que se desarrolló antes en Anfípolis. La ocasión la da, sin duda alguna, un suceso tenido por real, pero la descripción procede de un recopilador de prodigios de la época de los diadocos o ya de la época romana, quien finge una carta escrita por un alto funcionario macedónico. Mutilada al comienzo, sobrecargada de detalles innecesarios, en parte groseramente falsificada, la noticia que contiene ha tenido que sufrir una poderosa transformación en el interior del gran poeta, hasta recibir una forma aprovechable. Lo importante era, y sigue siendo, que la difunta Filinión tiene que aparecer corporalmente porque quiere también gozar corporalmente.[146] Su Nombre lo ha utilizado Goethe en el *Wilhelm Meister* para denominar a una de sus más graciosas criaturas. Las dos historias que siguen en la misma fuente[147] acerca de Etolarco Policrito y de dos difuntos que se aparecen después de la derrota de las Termópilas de Antíoco (191 a. de Cristo), son como sucesos algo rudos e imaginados solamente para enlazar con ellos ciertas predicciones.

La conjuración de los difuntos, que fue una costumbre no muy rara entre los griegos,[148] e inspirada por el interés o por la pena y preocupación de los parientes, tendría cabida en este lugar en cuanto era consecuencia de apariciones anteriores. El vencedor de Platea, Pausanias, nos ofrece de este hecho un ejemplo doble: la muchacha de Bizancio apuñalada por él, le atormenta con apariciones, hasta que conjurada se la obliga a hablar, y él mismo, después de muerto, pone la zozobra en el templo de Atenea Calcieca, en

146. No es una lamia vampiresca como en Goethe; el huésped se quita luego la vida de dolor, ὑπ' *ἀθυμίας*.
147. Flagón, en otros lugares.
148. Luciano, *Demonax*, 25.

Esparta, vejando (ἐτάραξε) a los visitantes, hasta que lo ahuyentan gentes de Italia y Tesalia resistentes a los maleficios.[149] Acaso las conjuraciones de muertos tendrían efecto luego de su aparición, por lo menos en sueños; había que forzar al muerto a hablar claramente sobre sus deseos o revelaciones. La fantasía de los griegos estaba acostumbrada, por el canto XI de *La Odisea*, a la idea de un mundo de sombras capaz de hablar y comunicarse; ya indicamos antes cómo la invocación de los héroes en su sepulcro no andaba muy lejos de ser una conjuración; se consideraba que el difunto estaba despierto en su sepulcro o que podía ser despertado. En Homero, por el contrario, era en la común «casa de Hades» donde se amontonaban los muertos procedentes del Erebo.[150]

En lo que se refiere a la conjuración de los muertos en la época histórica, hubo lugares especiales (necromanteones, sicomanteones, sicopompeones) y un personal propio, los sicagogos, probablemente sin gran secreto. Una religión tan poco vigilada como la griega podía muy bien tolerar junto a las fiestas magníficas y a los venerados misterios todo un ritual nigromántico.[151] Si Platón considera este rito como un crimen de hombres sin conciencia,[152] sería tal vez porque él tropezó casualmente con nigromantes o sicagogos (como él los llama), que eran meros embaucadores; sin embargo, la

149. Plutarco, *De sera num.*, V, 17. El mismo *Fragm.*, ed. Teubn., VII, p. 99. Estos espantafantasmas constituyen la clase especial de los exorcistas.

150. *Odisea*, XI, 36.

151. *Fostassis enim talia tunc licebant*. San Agustín, *De civ. Dei*, VII, 35.

152. V. sus fuertes expresiones en *De legg.*, X, p. 909 b. Se puede suponer también que los farsantes han podido simular la voz de la aparición con ventriloquía, como ἐγγαστρίμυθοι. El pasaje de Aristóf., *Avispas*, 1019, donde el profeta callejero Euricles es también ventrílocuo, más bien indica lo contrario.

cuestión ofrecía también un aspecto consolador y aplacador, sin que nadie estuviera obligado a valerse de él, y siendo seguramente pocos lo suficientemente ricos para utilizarlo. La evocación de sombras se da asimismo en diversos pueblos y razas; y no sólo con la bruja de Endor, a la que tuvo que acudir el rey Saúl luego de haber expulsado del país a los «conjuradores de muertos y a los hombres astutos». Léase con cierto detenimiento el capítulo XXVIII del primer libro de Samuel,[153] y no asentiremos a la opinión de Platón de una manera absoluta, sino que tendremos que reconocer que los sicagogos pudieran ser, cuando menos, personas convencidas. Estas cuestiones hay que tomarlas tan en serio, por lo menos, como el hecho de que en nuestro tiempo el espiritismo haya trastornado a tanta gente en medio del bullicio de nuestras grandes ciudades, entre las cotizaciones de Bolsa, los sensacionalismos políticos y las novelas de folletín.

Algunos lugares eran conocidos como entradas al mundo subterráneo, por ejemplo, Ténaro,[154] Heraclea Póntica[155] y el santuario en el río Aquerón, en el país de Tesprocia;[156] en las proximidades de la antiquísima Cumas podemos elegir entre la laguna Aquerusia y el lago Averno, si queremos llegar al famoso necromanteón. En otros accesos al mundo infernal, llamados plutonias y caronias, nada se nos dice de conjuraciones, y algunos de esos lugares se convierten más adelante en inocentes balnearios.[157]

153. V. en Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, art. *Totenbeschwörer.*

154. Pausan., III, 25, 5.

155. Diodoro, XIV, 31. Pomp. Mela, I, 19. Que ambos lugares cavernosos eran parecidos, v. Mela, II, 3.

156. Pausan., IX, 30, 3; ya aquí vio Orfeo la sombra de Eurídice.

157. Estrabón, XIII, p. 629 y s.; XIV, p. 636, 649 y s.;

El ejemplo más antiguo, transmitido con presunciones exactas o que lo parecen, es el de Periandro enviando a su mensajero al necromanteón tesprótico para que interrogue a la sombra de su mujer Melisa; en todo caso es un ejemplo que nos ilustra sobre los supuestos generales que reinaban en los siglos VII y VI. En ese sentido, el relato[158] es auténtico en grado sumo; contiene íntegramente todo lo que la fantasía salvaje de los corintios, y su odio al tirano, pudieron figurarse sobre una demanda, acaso real, hecha a un muerto por el tirano de la ciudad. Hay que tener presente que Periandro asesinó a su mujer, yaciendo luego con el cadáver (es verdad que este último rasgo nos podía trasladar a una región, marginal pero efectiva, de la superstición de entonces). Y sorprende la dureza de corazón que se le supone cuando se dice de él que, en lugar de aplacar a su mujer muerta, o de alegrarse de que su sombra no le persiguiera, hace que sea interrogada por una cuestión insignificante que pudo resolverse con dinero, y todo ello mediante un mensajero a quien Melisa revela las cosas más espantosas, y valiéndose de un segundo mensajero para recibir de la sombra la respuesta definitiva.

Todavía anterior, de la primera mitad del siglo VII, es la expiación por el «alma» del famoso poeta yámbico Arquíloco, y lo especialmente interesante en este caso es que el oráculo de Delfos encarga expresamente de la expiación al que mató a Arquíloco en la batalla, Corax;[159] esta expiación no es imaginable sin la aparición

sobre Hierápolis, en el Meandro superior, en Timbria, en Acaracą. Además, menciones de caronias, en Antígono, § 123. (Keller, *Paradoxographi*): el Cimbros en Frigia; la mina en el monte Latmos.

158. Heródoto, v, 92; v, 111, 50.

159. Plut., de *Sera num. vind.*, 17. Eliano, *Fragm.* 80.

de la sombra. La Pitia no había señalado como lugar apropiado la tumba, en cuyo caso hubieran bastado simples ofrendas, como con los héroes, sino que fijó el lugar de Ténaro, donde no sólo existía un acceso al mundo subterráneo, sino un sicopompeón, y ya el viejo fundador cretense de la ciudad, Tétix, había tropezado con él. Vemos, pues, que en Delfos se ha considerado como totalmente lícita, en ciertas circunstancias, la evocación de los muertos. En la época romana[160] se pudo comprobar que en la cueva de Ténaro no había ninguna entrada subterránea a un lugar donde pudieran morar dioses y reunirse las almas.

Del ritual correspondiente casi no sabemos nada, ya que los que nos dan noticia apenas si ellos mismos saben algo. Algunos habían esperado la aparición de la sombra en vigilia y sosiego, otros en éxtasis o en estado de inconsciencia, otros en sueños tenidos después de practicadas algunas ofrendas, de suerte que la cosa se parecía bastante al sueño en el templo; este sueño lo provocaba el personal del mismo, acaso mediante prácticas magnéticas. De una época indeterminable conservamos una descripción que viene a ser, casualmente, la noticia más detallada sobre interrogación de muertos.[161] En la Terina griega, en la costa occidental de los Abruzos, al rico Elisio se le murió repentinamente y sin causa cierta su prometedor hijo Eutínoo; sospechando que hubiera veneno de por medio, Elisio se dirigió al sicomanteón, aportó las ofrendas «consabidas» y se echó a dormir. Vio lo siguiente: se le apareció su propio padre, a quien rogó con instancia le diera el nombre del que causó la muerte del hijo. El padre contestó: «¡A eso vengo! Pero coge lo que ése te trae y lo sa-

160. Pausan., III, 25, 4.
161. Plut., *Consol. ad Apollon.*, 14.

brás todo». Y mientras decía estas palabras, señalaba a un joven que le seguía y que se parecía al hijo muerto hasta en la edad. Elisio preguntó al joven que quién era, y recibió por respuesta: «Soy el demonio de tu hijo», y le entregó una tableta donde podía leerse: «¡Qué preguntas, insensato! ¡Simpleza de los hombres! Eutínoo ha muerto por disposición del Destino (μοιρίδιῳ θανάτῳ), pues el seguir viviendo no hubiera sido bueno ni para él ni para sus padres».[162]

Más sencilla era la interrogación del muerto en sueños, en los sepulcros mismos. Quirsas de Quío, que quería visitar a Sócrates en Atenas, no lo encontró vivo y se durmió en su sepulcro; se le apareció entonces Sócrates en sueños y le habló, y Quirsas, «luego de haber tenido este contacto con el filósofo», se marchó de allí.[163] Los pitagóricos, por el contrario, cuyos deberes de amistad alcanzaban más allá de la tumba, no sólo practicaban en la tumba del amigo muerto libaciones y holocaustos, sino también conjuraciones propiamente dichas, hasta que obtenían respuesta. Este es el supuesto de la novela plutárquica —con título tan arbitrario— *Sobre el demonio de Sócrates* (cap. VI, 16); los miembros fallecidos de la asociación pueden en ella darse a conocer a grandes distancias mediante sueños y apariciones (φάσματα ἐναργῆ) solicitando algunos cultos especiales en su tumba o el traslado de los restos, y el durmiente reconoce por ciertos signos si la aparición (εἴδωλον) es de un difunto o de alguien en vida. Por una advertencia de este tipo, Teanor de Crotona se

162. En Cicerón (*Tuscul, quaest.*, I, 48) se nos dice que Elisio fue a un sicomanteón (que no se nombra) para interrogar por la causa de la muerte de su hijo, y se le entregaron tres versos, con el contenido que sabemos, *in tabellis*, pero no se nos dice de quién.

162. Suidas, en Westermann, *Biogr.*, p. 443. V. p. 201, Anm., 18.

encaminó a Tebas, practicando la misma noche de su llegada las libaciones de ritual en la tumba de Lisias e invocando el alma de éste para que anunciara lo que había de hacer. «Entrada la noche, sin ver yo nada, creí oír una voz que decía: ¡que lo que reposa no sea movido!; el cuerpo ha sido piadosamente enterrado por los amigos, pero el alma ya se ha marchado y se dispone a un nuevo nacimiento, en el que recibirá un nuevo demonio compañero.» Al día siguiente, Teanor era informado por Epaminondas, discípulo de Lisias, de la forma en que se le había enterrado, y cómo el discípulo había sido iniciado por su maestro hasta en las cosas más secretas (ἀπόρρητα).

Muy diferente aspecto es el que ofrecen las conjuraciones cuando obedecen a iniciativa de hombres rudos o crueles. En las conjuraciones de Cleómenes, rey de Esparta (fines del siglo VI) intervenían la crueldad y la superstición, hasta que el rey acabó loco. Antes de llegar al trono[164] tenía un compañero de maquinaciones, Arcónides, a quien le juró que, llegado a rey, «lo haría todo con su cabeza». Le mató, conservó su cabeza en miel; ante cualquier proyecto, se inclinaba delante de la vasija que contenía la cabeza y decía en voz alta lo que se proponía hacer; de este modo creía cumplir con su juramento. Es posible que las cosas hayan ocurrido así literalmente, pero acaso la leyenda implique la evocación del muerto en cada ocasión para que dé su opinión. Cleómedes procedía de una familia real espartana, la de los Euristénidas; pronto se contarían las sombrías historias a que aludimos arriba, de un vástago suyo, de aquel violento y salvaje Pausanias. Éste había raptado a Cleonice de Bizancio, y le había dado muerte,

164. Lo que sigue en Eliano, *V. H.*, XIII, 8, no puede referirse a otro Cleómenes.

aunque no intencionadamente, sino en una orgía nocturna.[165] La sombra le persigue en sueños con palabras de amenaza y pone confusión en la conciencia del traidor político, que teme ser descubierto. Es en vano que practique toda clase de ceremonias purificadoras y que acuda a suplicarle al Zeus protector (Zeus Fixio); por último, conjura a Cleonice con expiaciones y libaciones en el necromanteón de Heraclea en el Ponto,[166] y aparece su sombra y dice que sus torturas cesarán pronto, una vez que entre en Esparta, con lo cual se le significaba su caída. Probablemente en este mismo viaje visitó a los sicagogos de la Figalia arcádica, pero no sabemos los resultados obtenidos.[167] Ya hemos hecho mención de cómo él mismo empezó a fantasear después de muerto.

Hay que suponer que la mayoría de las interrogaciones de muertos han quedado ocultas, y que sólo en raras ocasiones tenemos noticias de ellas, cuando afectan a personalidades de relieve. También es posible que hubiera muchos más necromanteones que los citados. Los sueños tenían para los griegos bastante más importancia que para nosotros, y con frecuencia se aparecerían los difuntos en sueños, ya sea que desearan algo o que se deseara de ellos; si prescindimos de lo espantoso que nuestra imaginación moderna enlaza a tales apariciones y ponemos en su lugar un deber de piedad, la conjuración no era algo tan extraordinario. En el murmullo ateniense apenas si percibimos ningún tono que tenga que ver con esto y, sin embargo, Aristófanes[168]

165. Plut., *Cimón*, 6. Del mismo, *De sera num. vind.*, 10. Pausan., III, 17, 7.
166. Era una «caverna aquerúsica» *(ad Manes pervius)*.
167. No fue a Ténaro con ese fin, sino porque allí había encontrado asilo un entenado.
168. En el oscuro pasaje *Aves*, 1553 y s. Un siglo después encontramos en una comedia una alusión al ladrón de teso-

hace referencias a la evocación de los muertos como a una *práctica* conocida de los espectadores. Y aunque las huellas a través de siglos son escasísimas, el caso es que en la época romana florecen de nuevo estas prácticas; y no sólo entre determinados emperadores, sino también en la vida privada, de suerte que se puede suponer que no habían cesado por completo, sólo que se habían hecho más traslaticias, menos vinculadas a determinados santuarios, y es posible que las practicaran gentes de toda clase y no sólo los viejos sicagogos profesionales.[169]

Nada tendría que ver con las consideraciones anteriores, derivadas del estudio del tema de los héroes, la aparición de seres extrahumanos, si no fuera porque los griegos no conocían fronteras claras en estos asuntos. Pero estos trasgos eran, según se nos dice, individuos conocidos en vida. Junto a las lamias, bellos fantasmas de mujer, que atraían a los niños y a los jóvenes hacia sí y les chupaban la sangre como los vampiros,[170]

ros Harpalo, quien hizo que se conjurase a su hetaira fallecida Pitionice. Aten., XIII, 68.

169. Podemos ver, finalmente, una muy antigua invocación de muertos, si es que fue tal, en el *Bios Homero* que comunica Sittl, de la que no se conoce hasta ahora más que un extracto contenido en un manuscrito matritense. El mismo Homero llega ante la tumba de Aquiles (seguramente la de Troya) y suplica ver al héroe en la misma traza con que anduvo en la batalla, con sus últimas armas (las que le fabricó Hefesto); Aquiles se hizo visible, pero Homero cegó con el resplandor de las armas, por lo que Tetis y las Musas le concedieron, por compasión, el don de la poesía. (V. el *Boletín de la Academia de Ciencias de Munich*, 1888, así como el texto *Bios Homero* en Westermann, *Biogr.*, pág. 31.)

170. Meroe y Pantia, del libro I de Apuleyo, son verdaderas lamias; y las brujas de Larisa, que devoran narices y orejas de las durmientes, y con forma de comadrejas, no son otra cosa. La lamia «o síbaris», como monstruo infernal, no lejos de Crisa, v. Antonino Liberal, 8.

hay una lamia que dicen hija de Belos y de Libia, que robaba niños y los mataba por ira contra Hera, por haber dado ésta muerte a su hijo con Zeus. La Empusa no era una especie, sino un ser individual espantoso y temido, que podía adoptar las figuras más terribles[171] y que era considerada como mensajera de Hécate y hasta como idéntica con ella.[172] Y mientras ellos, los mayores, temen no poco a seres de esta clase, se dedican a meter miedo a los niños con el cuento de un fantasma que jamás apareció: el Mormo.

Además de esta y otras figuras conocidas, en la vida de cada uno surgen figuras de la oscuridad que guardan alguna relación con la situación y el momento, y que se conocen por el nombre de demonios, que tiene significaciones tan diversas. Ya hemos indicado que la palabra demonio se usa muchas veces por fantasma, aunque es verdad que en este caso las expresiones dominantes son las de φάσματα, εἴδωλα. En todo caso había que excluir aquellos demonios que vagan por el mundo y constituyen grandes muchedumbres invisibles, y también aquellos otros imaginados como demonios de las inclinaciones y como guardas del individuo, pero que no se hacen visibles a él.[173]

Hubo escépticos que estimaban que ningún hombre sensato había tropezado nunca con apariciones de demo-

171. Aristóf., *Ranas*, 290.
172. Empusas y lamias se combaten en la historia de fantasmas de Filóstrato, *Vita Apollon.*, IV, 25, que es una invención divertida. Otras figuras fantasmales, v. Georgii en la *realenc.* de Pauly: *s. v. Magia*; v. VI, p. 1391. La figura de las lamias como vampiros ha durado en Grecia hasta nuestra época. V. una empusa que toma diversas figuras y es ahuyentada con insultos en Filóstrato, II, 4.
173. Una de las fuentes principales acerca de los demonios sigue siendo Plutarco, *De defectu oracc.*, 13 y s., ya comprometida por cierta sistematización. V. Apuleyo, *De deo Socratis*, II, 235 y s. (ed. Bipont).

nios,[174] que éstos eran cosa de niños, mujeres y débiles mentales, que llevaban el demonio maligno de la superstición en su propio cuerpo. Todavía hay cierta distancia de esto a la postura de aquel Eucrates de *El mentiroso,* de Luciano (cap. XVII), que presume de que se le aparecen con frecuencia, de día y de noche, los demonios, pero que no tiene temor alguno desde que recibió de un árabe un anillo fabricado con hierro de la cueva de las ejecuciones y conoce la fórmula exorcista (ἀπῳδή).[175] Luciano escribe en una época en que el conjurador de demonios se había convertido en un personaje importante; pero siempre, y aun en tiempos de Platón, hubo conjuradores de misteriosos dioses peligrosos. Y cuando en la vida diaria se creía, ante algún suceso súbito o calamitoso, en la proximidad de algo demoníaco —sin separarlo de lo divino (θεῖον)—, al final la diferencia entre presencia visible e invisibilidad estuvo en muy poco.

Para apreciar justamente la pujanza mayor o menor de la fe en apariciones de demonios había que indagar a qué capas llegaba, y si también afectaba a individuos moral y espiritualmente destacados. El gran Demócrito, si son verdad las manifestaciones que se le atribuyen,[176] creía en fantasmas (εἴδωλα) que se aproximaban visible y audiblemente a los hombres, pronosticaban el futuro y podían ser benéficos o malignos; se recomendaba rezar para que aparezcan sólo los buenos; por naturaleza eran de larga vida, pero no imperecederos. Lo que vamos a referir ahora, las visiones de Dión

174. Plut., *Dión,* 2.
175. Se solía llevar consigo una piedra de jaspe como amuleto contra los fantasmas. Eudocia Violar, 343, en una época en que la creencia en la fuerza mágica de ciertas fuerzas se constituyó en sistema. El monumento para esto son los Λιθικά del llamado Orfeo (siglo IV d. de C.).
176. En Mullach, *Fragm., 3, phys.*

de Siracusa y de Bruto, tienen la particularidad, como lo reconoce Plutarco,[177] de que ambos se las contaron en seguida a su gente, es decir, que estaban absolutamente convencidos de su veracidad. Ambas visiones son presagios de próxima caída; la aparición es en ellos nada menos que el mismo destino maligno, tal como podía imaginárselo la fantasía de un griego o de un romano educado a la griega.

Dión se hallaba atormentado en su medrosa moralidad, por haber dado muerte, al fin, al rufián Heráclides, al mismo tiempo que la conspiración de Calipo le estaba envolviendo. Un día, al caer de la tarde, se halla solo, sentado en el vestíbulo de su casa, sumido en sus pensamientos; vuelve la cabeza distraído por un ruido y ve la figura de una gigantesca mujer, que, por el indumento y el aspecto, recuerda las Erinias de la escena trágica, barriendo con una escoba la estancia. Profundamente conmovido, llama a sus amigos, les refiere lo que ha visto, y les ruega que se queden con él por la noche. El fantasma no vuelve a aparecer. Pocos días después, su malogrado hijo se arroja, por un disgusto insignificante, del tejado abajo y queda muerto, y no mucho después el mismo Dión sucumbe a manos de los conspiradores de la manera más lamentable. El demonio de la perdición cobra aquí una figura que es la de una divinidad de la venganza, por alguna acción a expiar, pero debemos decir que sólo acaece casualmente, como recuerdo de algo *ocurrido* al final de toda una cadena de hechos y circunstancias mortales.

Bruto,[178] dispuesto a marchar con su ejército en Abidos hacia la ribera europea, para librar la batalla definitiva, pasa la noche desvelado en su tienda de cam-

177. V., para el pasaje anterior, su *Dión*, 2, y luego, 55, 66.
178. Plut., *Bruto*, 36 y s., 48. *César*, 69.

paña, lleno de preocupaciones; oye que alguien entra, mira hacia la entrada y ve ante él una figura terrible y extraña, de proporciones extraordinarias. Osa preguntar: «¿Quién eres, hombre, y qué quieres, que vienes a mí?» La aparición le contesta: «Soy tu mal demonio; me volverás a ver en Filipos». «Sí, te veré», contesta Bruto. Aquí, como en el caso de Dión, habría que entender por demonio el destino fatal personificado, y no uno de esos acompañantes invisibles en que creyeron muchos griegos. Cuando desapareció la figura, llamó inmediatamente a sus esclavos, con lo que se demuestra la creencia en su realidad. Más insegura es la referencia, acaso propia de Plutarco, a base de su conocimiento de los sistemas filosóficos, de la conversación que Casio, un epicúreo, mantiene con sus amigos para convencerles de la imposibilidad de los fantasmas.[179] Pero luego el mismo Casio es ganado por la cantidad de prodigios que acompañan a esta famosa campaña guerrera. Antes del encuentro final, en Filipos, aparece de nuevo el fantasma para desaparecer sigilosamente. En la *Vida de César,* comenta Plutarco que aquello fue una prueba de que la muerte de César no plugo a los dioses, pero ésta no es razón bastante para poder ver en la visión de Bruto a un enviado de los mismos dioses. Lo que tiene algo de particular es que esa visión anuncia en su primera aparición el lugar de la batalla decisiva, que Bruto mal podía presumir; recibió, así, su orden de incorporación.

Se trata aquí de visiones de personas escogidas, capaces de creaciones imaginativas; en el pueblo, en cambio, debieron de predominar las apariciones de los difuntos en cuanto se les preparaba la entrada con ánimo

179. A otro asesino de César del mismo nombre, Casio Parmense, se le apareció poco antes de su sangriento final el *χακοδαίμων*. Val. Max., I, 7.

sombrío y preocupado, ya en sueño o en vigilia. No obstante, también el pueblo sabía de apariciones de demonios. En tiempos medio míticos, apareció en Argos la Ποινή (espíritu de venganza), enviada por Apolo en castigo, no como epidemia que acababa con los niños, sino como fantasma individual, un verdadero demonio, que fue muerto por Coroibo.[180] Por el contrario, la Δεῖμα (error), que los corintios erigieron en forma de espantosa mujer,[181] por indicación del oráculo luego de una peste, debió de ser tan sólo una representación simbólica. Resulta muy sorprendente la aparición de un demonio a las masas; es verdad que la historia se relata en la novela tendenciosa de Filóstrato sobre la vida de Apolonio de Tiana (IV, 10), pero se hace de un modo que difiere significativamente de las demás invenciones del libro.

En el teatro de Éfeso se veía, seguramente en mármol, la figura imponente de un perro moloso, acaso como anatema después de una epidemia, pues el terrible siroco con su bochorno producía enfermedades, y es posible que su representación simbolizara tales enfermedades y sirviese como ofrenda inmunizante (ἀποτρόπαιον).[182] En esta suposición se inspira el relato aludido. La ciudad, castigada por la peste, invita al mago Apolonio con apremio; llega éste a la ciudad y convoca al pueblo en el teatro. Allí se encuentra un viejo mendigo harapiento, con los ojos hundidos y ciego. «¡Cercadlo! Es el enemigo de los dioses —les dice Apolonio—. ¡Coged piedras, todas las que podáis, y arrojádselas!» Los efesios vacilan, porque el viejo suplica y pide clemencia, pero Apolonio ordena que no se ceje, y a la primera

180. Pausan., I, 43, 7.
181. Pausan., II, 3, 6.
182. Además había un Heracles, probablemente como ἀλεξίκακος.

pedrada abre los ojos el viejo, despidiendo fuego por ellos; se da cuenta la gente que se trata de un demonio y le arrojan tantas piedras que forman un montículo sobre él. Pasado un rato, Apolonio ordena de nuevo que se retiren las piedras para que se vea qué clase de «animal» ha sido muerto. Se hace así, y en lugar de un hombre se encuentra un perro; por el aspecto un perro moloso, pero su tamaño era como el del mayor de los leones, con espuma de rabia en la boca. Cabe pensar que Filóstrato recogió de boca del pueblo de Éfeso una leyenda referente a aquella figura de perro, y que la puso a cuenta de su héroe Apolonio, aunque el sujeto de la leyenda fuera otro.[183] ¡Cuántas estatuas habrían dado origen a fantasías semejantes en todo el país helénico! Más adelante, en Constantinopla, todo un enjambre de supersticiones anida en las estatuas allí aglomeradas.

También aparecen o se dejan oír grandes tropeles de seres demoníacos, cuya correspondencia en Occidente la tenemos en el ejército salvaje y sus muchas variantes. El día de la batalla de Salamina,[184] en la campiña triásica frente a la isla, se levantó, a partir de Eleusis, un remolino de polvo «como treinta mil hombres», y se oyó un ruido en el que se pudo apreciar el místico *Iacco*, cántico procesional de los atenienses en la procesión anual de las eleusinas. El Ática había sido evacuada por sus habitantes, y la procesión camino de Eleusis, que debía celebrarse en ese día, fue totalmente imposible; en su lugar se inventó la procesión de espíritus; pero treinta mil era también el número de los habitantes

183. Pasamos por alto otras numerosas apariciones demoníacas durante el imperio (por ej., Dión Casio, LXXXIX, 17), porque la mayoría no son de origen netamente griego. Así, por ej., las ἄνθρωποι διάπυροι, que tienen efecto antes de la muerte de César. Plut., *Jul. Ces.*, 63.

184. Heródoto, VIII, 65.

del Ática para Heródoto.[185] Lo que en el fondo alienta en la leyenda puede ser la idea de que las divinidades de Eleusis, o los mismos atenienses, en ningún caso pueden renunciar a las augustas fiestas de Eleusis; pero algunos modernos han transfigurado poéticamente los acontecimientos, diciendo que se trataba de las almas de atenienses iniciados, espíritus convertidos en héroes, que enviaba su señora, la diosa eléusica (Schöll), lo que no queremos discutir. Lo más extraordinario es que uno de los dos testigos oculares del suceso, el ateniense Diceo, se explica con toda naturalidad el fenómeno y se lo declara a su compañero el rey espartano Demarato; según él, la alarma había sido enviada por los dioses y significaba una ayuda para los atenienses y sus aliados; si ponía el pie en el Peloponeso, Jerjes y su ejército saldrían derrotados en tierra; si llegaban a los navíos que estaban en Salamina, el rey perdería su flota. Con el remolino de polvo y el estruendo se formó una nube que remontó y descendió en Salamina sobre el campamento de los atenienses. Acaso esta sea la noticia primera[186] de una creencia, muy extendida después, de ejércitos de espíritus que aparecen en los aires a favor de cada uno de los bandos o del vencedor tan sólo.[187]

185. *Ibíd.*, v. 97.

186. A la época mítica corresponde la estratagema de los focenses cuando se embadurnaron los seiscientos con yeso en noche de plenilunio, para espantar a sus enemigos tesalios, que creían ver θειότερόν τι. Heródoto, VIII, 27. Pausanias, X, 1, 5.

187. Según muchos ejemplos, especialmente romanos, Virg., *Georg.*, I, 474, con la variante de que nada se ve, pero se oye ruido de armas en los aires (prodigios cuando la muerte de César). Además, Plin., *H. N.*, II, 58. Valer. Max., I, 6, 12. En la Edad Media, las legiones de fantasmas salen también de la tierra y desaparecen en ella. Matth., *Paris.*, *ad a.* 1236. Por lo demás, en Jul. Obsequens, los ejércitos fantasmas luchan en la época de Sila en el Volturno, y se encuentran luego rastros de hombres y de caballos y hierba pisoteada.

Todavía en las guerras de Constantino se presentan estos batallones del aire con regularidad, y también en muchos relatos medievales, y hasta en las épocas modernas y contemporáneas, cuando en momentos terribles las nubes caprichosas hacían desvariar la fantasía.

En todos estos casos se trata de meros reflejos de la vida humana, y las mismas legiones de espíritus de Constantino, por lo menos en la forma en que se hicieron visibles a cristianos y paganos, son copia de legiones de la tierra. Otro aspecto toma la cuestión cuando un dios y su séquito abandonan a un regente, entregado a un destino fatal. Cuando Octaviano[188] marcha contra Alejandría, hacia medianoche, estando la ciudad suspensa de miedo y angustia por los que venían a atacarla, se oyó de pronto el armónico acorde de muchos instrumentos y gritos de júbilo y pasos de baile como de sátiros, como de una gran procesión báquica que atravesase la ciudad; pasó a través de ella presurosamente hasta llegar a la puerta, hacia la cual se estaban acercando los enemigos, allí se levantó el mayor clamor, al que siguió después profundo silencio. Puestos a pensar, la cosa se explicaba diciendo que Antonio había sido abandonado por aquel dios con el que más a menudo se había puesto en parangón y al que más había mentado en su vida: la cuadrilla dionisíaca se había replegado fantasmáticamente, de manera ruidosa e invisible.[189] A este grupo corresponde también la fantasía —que no es israelita, sino más bien romana o helenística quizá— que cien años más tarde prenderá en el templo de Jerusa-

188. Plut., *Anton.*, 75.

189. El día de la batalla de Farsalia, en el templo de Dionisos en Pérgola, se escuchó un ruido de platillos y címbalos que atravesó toda la ciudad. Dión Casio, XLI, 61. Según Julio Obsequens, también en Antioquía se oyó alboroto de armas, de tal suerte, que se acudió apresuradamente a las murallas para inspeccionar. En tiempo anterior, en Cefalonia, *turba in coelo cantare visa* (el mismo).

lén,[190] poco antes de la ocupación de la ciudad por Tito. El edificio apareció iluminado por nubes de fuego, las puertas se abrieron de pronto, resonó una voz más que humana, que dijo: «Los dioses se van»; y se percibió el «poderoso movimiento de los que se iban».

Lo meramente auditivo no era muchas veces algo propiamente fantasmal, sino voz de un ser sobrehumano, de una deidad precautoria, sobre todo. Se creía percibir claras palabras de los árboles, ríos, fuentes, y esa resonancia que a veces tienen los oídos, creía Pitágoras que era la voz de los seres «superiores»,[191] lo que podemos referir igualmente a demonios, héroes y a simples difuntos. Las expresiones empleadas (ὄσσα, φήμη, κληδών) son todas de significación oscilante, y designan a la vez un rumor que se apaga rápido, unas palabras que se hablan sin propósito o que tienen un sentido ominoso, etc. En la historia, tan misteriosamente relatada, de la batalla de Micala, en cuyo comienzo se supo ya la victoria que se había de obtener el mismo día en la lejana Platea, Heródoto[192] no nos aclara qué clase de revelación se produjo; una explicación racionalista posterior[193] supone que el general Leotíquides inventó un comunicado. Junto al cúmulo enorme de prodigios de todas clases, apenas si entre los griegos cobran importancia palabras pronunciadas por no se sabe quién, que resuenan por los aires, mientras que no son raras entre los romanos claras advertencias divinas por este conducto; a causa de la advertencia que precedió a la invasión gala, el «locutor» Ajus Locutius[194] recibió un

190. Tácito, *Hist.*, v, 13.
191. Φωνὴ τῶν κρειττόνων. Eliano, *V. H.*, IV, 17. V. Cicerón, *De divin.*, I, 45.
192. Heródoto, IX, 100 y s.
193. Polieno, I, 33.
194. Plutarco traduce (*De fort. Roman.*, 5) libremente,

templo propio. Cuando el cónsul Mancino, abocado a la desdicha, se embarcaba en el puerto de Hércules para España, se pudo oír distintamente la voz: «¡Quédate, Mancino!» Entre los prodigios de Julio Obsequens, que nos cuenta esto, se encuentran también voces oídas en templos cerrados.

En cierta ocasión un espíritu protector de los animales monteses se hacía oír invisiblemente. Había una vieja leyenda macedónica, según la cual un príncipe,[195] dedicado apasionadamente a la montería, oyó en una garganta del monte una voz que le decía: «¡No toques a los ciervos y corzos!» Miró alrededor sin ver nada y se retiró atemorizado, temiendo que la voz hubiese podido «dejarse oír por una causa superior».

Verdaderamente espantoso debió de ser el efecto producido por la risa de seres invisibles. Cuando Mitrídates incendió en el Asia Menor unos sotos de las Euménides, se oyó una carcajada estentórea *«sine auctore»*, reclamando a los videntes un sacrificio humano en honor de las diosas ofendidas; de la herida abierta en el cuello de la muchacha degollada, brotó una risa que «perturbó el sacrificio».[196] Y cuando Calígula quiso llevarse el Zeus de Fidias a Roma, para colocarle allí la cabeza que le pertenecía, retumbaba en el templo una carcajada en cuanto alguien intentaba tocar la estatua.[197]

pero bien, φήμης καὶ κληδόνων (*scil.* ἱερόν). La indagación del futuro mediante κληδόνες en el altar de Apolo Espodio en Tebas y en el cledonomanteón de Esmirna (Pausan., IX, 11), no pertenece a este lugar probablemente, pues parecen ser provocadas de alguna manera.

195. Eliano, *Hist. anim.*, X, 48. No se ve claro en qué medida forma parte de la leyenda la historia de la serpiente auxiliadora que se enlaza con ella. Se pueden citar las εἴδωλα, que ponen espanto de muerte en un no iniciado presente a los ritos secretos del santuario de Isis en Focia (Paus., X, 32, 9).

196. Julio Obsequens.

197. Dión Casio, LIX, 28.

SECCIÓN CUARTA

LA INDAGACIÓN DEL PORVENIR

LA INDAGACIÓN DEL PORVENIR

DÓNDE hay una nación, dónde un cuerpo político que no se deje influir por las predicciones que hacen los arúspices, los intérpretes de «fenómenos» y de los relámpagos, los augures, astrólogos y adivinos, y de las que nos comunican las insaculaciones y los sueños?»

Así habla Cicerón,[1] y con entera razón, en nombre de la Antigüedad. La cantidad inagotable de presagios y profecías de toda clase de que nos dan cuenta los escritores antiguos a la menor ocasión, y casi siempre en tono de asentimiento, es cosa que ha llamado siempre la atención de los lectores. La noticia de estas materias parece imprescindible, a primera vista, para el conocimiento de la religión griega y de la romana, y el estudio ha solido agruparlas[2] bajo el título de «revelaciones». Nosotros, sin embargo, preferimos un título que nos permita considerar al objeto separadamente de la religión, pues sólo en parte tienen que ver con ella.

En todos los pueblos y épocas se ha deseado e intentado influir y provocar el futuro por toda clase de medios. Y nuestra época pretende, si es posible, calcular anticipadamente el porvenir contra todas las perturba-

1. *De divinatione*, I, 6. La bibliografía sobre el particular, I, 3.
2. Por ejem., en Naegelsbach.

ciones que la impaciencia y los deseos frenéticos puedan producir. Sería difícil juzgar si la cantidad de locura que lleva a nuestra época a este intento es mayor o menor que la de la época de la superstición. La Antigüedad, por el contrario, pretendía conocer de antemano lo futuro y sus vías prodigiosas.[3] Cuando la época moderna siguió las mismas vías, se trató de restos de la pagana celticogermana o de una influencia de la superstición antigua, como ocurre a veces durante el Renacimiento. De no haber combatido la Iglesia medieval con todas sus fuerzas estas prácticas, todavía mucho de ellas perduraría en nuestro tiempo. En conjunto podemos afirmar que una de las más fuertes diferencias entre el mundo antiguo y nosotros es que aquél pretendía o creía adivinar el porvenir, y nosotros no. Nadie dudaba entonces de los presagios, de las adivinaciones, y si hiciéramos hablar a los griegos sobre la materia, nos contestarían: si vosotros tuvierais nuestros ojos, veríais que el futuro se nos adelanta con toda clase de presagios. Y en la vida cotidiana se contaba con ellos para ahorrarse así la reflexión y la decisión. De toda esta manera de pensar se halla separada la nuestra por un verdadero abismo.

Si escuchamos la voz del epos tan sólo, todo lo que de prodigioso les sucede a los héroes procede de los dioses, los cuales —metamorfoseados o con apariencia divina— se mueven entre ellos; también los presagios y adivinaciones son obra de los dioses, y Homero no conoce ningún oráculo de la casualidad. La posteridad, cuando comienza a fijarse sistemáticamente en presagios y predicciones, supuso a menudo una conexión con

3. Luciano, *Hist. Alexandri*, c. 8: «Los dos tiranos de la vida humana son la esperanza y el temor... El esperanzado y el temeroso son víctimas de los videntes, y de ellos se han nutrido todos los oráculos».

lo divino, una teopneustia, y habló de ello más o menos claramente en innumerables expresiones. Pero junto y por encima de los dioses estaba el Destino,[4] la creencia en cuyo imperio debió de constituir una de las convicciones más viejas del pueblo griego. Por eso, si bien son los dioses a menudo los que hacen entrever de alguna manera a los hombres el futuro, no está dicho con esto que ellos mandan sobre él. Con una clara inconsecuencia se ha impetrado siempre de los dioses el bienestar, la elusión de toda clase de peligros y el envío de suerte propicia. Pero, según la auténtica creencia fundamental de los helenos, que se dejaba traslucir siempre, todo lo más se admitía la buena voluntad de los dioses para anunciar el futuro, que podía ser indagado sin su ayuda por diversas maneras. Los presagios pueden ser enviados por los dioses, y el acontecimiento a que hacen alusión puede ser considerado a veces como manifestación de la voluntad de los dioses, pero de igual modo puede corresponder a la necesidad divina. Con los oráculos veremos claramente cómo no se tenía seguridad de si la voluntad manifestada era la del dios en cuestión o la del Destino. El porvenir se considera como acontecimiento aislado o como tramado de destinos, y aparece oculto tras un velo que un ojo penetrante puede salvar y que la mano de algún hombre extraordinariamente dotado puede descorrer por completo. Una mántica desarrollada se corresponde con un fuerte fatalismo; al creer la Antigüedad en un destino cierto, no andaba muy lejos el deseo de averiguarlo; si los dioses se hallaban dispuestos a ayudar se servía uno de ellos; en caso contrario se disponía de otros muchos caminos. La pretensión interna, inconsciente, de que se puede uno plegar al porvenir sabido, tratando de esquivarlo, es algo

4. V. la sección dedicada a la Moira en las p. 140 y s.

natural entre los mortales. Por eso muy a menudo lo que se revela no es un acontecimiento, sino la indicación de una acción u omisión; pero nunca la mántica ha demandado y contestado sobre noticias que hagan referencia a alguna verdad de tipo general (religión o moral).

En la medida en que la averiguación del futuro se realiza mediante hombres, ya sea que vaticinen directamente, ya sea que interpreten los presagios ocurridos (o provocados) entendemos hablar de mántica.[5] La mántica, en el sentido riguroso de la palabra, pronto veremos lo que es; anticipemos, sin embargo, que la etimología (indudable ahora) de la palabra *mantis*, μαινεσθαι, estar fuera de sí, no guarda relación alguna con dioses o con revelaciones divinas.[6] Los antiguos consideraban que la mántica era lo contrario de la memoria,[7] con lo que acaso no querían decir otra cosa sino que una hace relación al futuro y la otra al pasado. Lo más atrevido que se dice del estado de ánimo mántico es acaso que suele producirse en la proximidad de la muerte; en el momento en que las ilusiones de la vida se desvanecen, el alma recobra su natural fuerza vidente. A Edipo, en Colona, le dice Teseo:[8] «Mucho predijiste que fue sin mentira»; el ciego no necesita ya ningún lazarillo, y él mismo conduce a los demás al terrible lugar donde acabará sus días. Pero toda una masa del futuro puede llegar a conocimiento del hombre directamente, sin mediación mántica alguna.

5. Entre las muchas referencias acerca de la mántica, sólo citaremos una de las más conocidas: Platón, *Fedro*, páginas 244 y s.

6. Si no se añade expresamente ἐξ 'Απολλωνος μανῆναι o cosa parecida.

7. Plut., *De defectu oracc.*, c. 39.

8. Sófocles, *Edip. Col.*, 1516. Cicerón, *De div.*, I, 30. En Eurípides (*Bacantes*, 298), Tiresias ensalza a Dionisos y a todo lo báquico como mánticos. Entre los griegos, todo éxtasis aboca en mántica.

La ocasión más importante para demandar a los dioses el término de algún asunto[9] era en aquellos sacrificios rogatorios en que se inmolaban animales, y en los cuales la presencia de un arúspice, si bien no necesaria, era deseada. Todas las víctimas son, en el fondo, ominosas, pero éstas en grado especial, porque de la complexión natural de las entrañas, especialmente del hígado de los animales, se deduciría que el sacrificio era grato, por lo menos, a la divinidad, y aquí se enlazaba el pensamiento secreto de la impetración. El supuesto tácito reside en que la divinidad, según su voluntad, ha puesto en manos del inmolante un animal normal o anormal.[10] También tiene carácter de presagio el comportamiento del animal victimado, del trozo suyo quemado en el altar,[11] y el modo de la llama, que será objeto de un arte especial de mántica (la empiromantía). Aunque sea verdad que el arte arúspide itálico sobrepasa al griego en detalles imponentes, también este último fue tomado en serio, como veremos cuando nos ocupemos en la mántica.

En el epos nos encontramos, como dijimos, con que los dioses ofrecen presagios a los hombres a petición suya. Príamo ruega[12] a Zeus que, como presagio del buen desenlace de su viaje al campamento de Aquiles, le envíe un águila; Ulises, antes de darse a conocer en la competición con los pretendientes, pide también a

9. Para lo que sigue, detalladamente, C. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.*, §§ 38 y 39.

10. Como vemos, por ej., en Pausan., VIII, 19, I, donde cuatro hombres recogen del rebaño aquel toro, ὃν ἂν σφισιν ἐπὶ νοῦν αὐτὸς ὁ θεὸς ποιήσῃ, en una fiesta dionisíaca de invierno, en la Quinaeta arcádica. V. Naegelsbach, *Nachhomer. Theologie*, p. 169. Con razón se incluyen aquí los monstruos nacidos de mujer o de animales y observados con tanto cuidado, y otros sucesos amedrentadores o τέρατα.

11. Sófocles, *Antíg.*, 1004 y s.

12. *Ilíada*, XXIV, 291-321.

Zeus[13] un prodigio (τέρας) y unas palabras presagiadoras; lo primero tiene efecto en forma de trueno, y lo segundo, en unas palabras casualmente sorprendidas en una esclava del molino. Los grandes fenómenos celestes, trueno, rayo, eclipse solar, etc., se consideraron siempre como mensajes de dioses y presagios cuando los ánimos se hallaban en tensión;[14] pero tampoco en circunstancias normales el griego se mostraba totalmente indiferente ante tales señales, aunque se hallase muy lejos de establecer toda una detallada doctrina de los relámpagos, como era el caso de los etruscos. La aparición y el modo de volar de las aves, especialmente de las de rapiña, de alto vuelo, que en distintos pueblos se ha considerado como señal de futuro, puede entenderse como mensaje divino cuando se dice expresamente, pero la interpretación del porvenir tiene en este caso raíces tan antiguas y universales, que es difícil afirmar la intervención de una voluntad divina.[15] El arte augural es el modo de conocer el porvenir de los pueblos nómadas, que no poseen ningún santuario fijo ni ninguna sagrada localidad; acaso fue habilidad de pastores y cazadores en tiempos muy remotos de la Humanidad; por lo menos, sus comienzos se hallan más allá de cualquier religión conocida. Su antigüedad entre los griegos se deduce de la circunstancia que la palabra «ave» ha podido designar con generalidad todos los presagios, «hasta al estornudar», como dice Aristófanes,[16] quien en *Las aves* utiliza toda la mántica de estos animales hasta

13. *Odisea*, xx, 98 y s. V. las dos águilas en *Odisea*, II, 146.

14. Para meteoros poderosos y cosas semejantes, v. Plut., *Timoleón*, 8, y para los efectos que causó un eclipse solar, Plut., *Pelóp.*, 31.

15. Se sabe que no todo vuelo de ave era agorero. *Od.*, II, 181.

16. *Aves*, 720.

los más divertidos extremos. Entre los itálicos, el arte de los augures, como el de los arúspices, es bastante más sistemático; pero también entre los griegos adquiere gran extensión e influye en las resoluciones, en tal forma, que una vez Héctor tiene que romper la pesadumbre de todos estos presagios con el magnífico grito: «Hay un augurio bueno: salvar la patria».[17] Frecuentemente, el vuelo de los pájaros no era más que una señal de que el Destino estaba en marcha, destino que habría que demandar al oráculo cuál pudiese ser.[18]

Hay que decir, en lo que se refiere a las grandes aves de rapiña, que antes de la invención de la pólvora apenas si era posible derribarlas o hacerse con ellas de alguna manera, y disfrutaban, por tanto, de cierto prestigio sublime. Por otra parte, todos los pájaros gozaban fama de listos, y sus cantos eran voces con las que se podían dar a entender;[19] también su remontado vuelo les daba mucho a ver y conocer. La perspicacia que se les presumía no es menester ponerla en relación con ninguna inspiración superior; Evelpides y Pistéteros se dejan señalar el camino por la chova y la corneja que compraron al pajarero, sin que por eso las traten con ninguna consideración.

Al correr del tiempo, el tropiezo con determinadas especies de pájaros resulta uno de los presagios más vulgares, sin que apenas nadie piense en tal ocasión en ninguna indicación divina.[20] Sólo aquellas aves que

17. *Ilíada,* XII, 243.
18. Homero, *Hymn. Merc.*, 543 y s.
19. V., entre otras cosas, Filóstrato, *Vita Apoll.,* IV, 3. También hay que tener en cuenta que los mismos dioses aparecían antes a menudo en forma de ave.
20. Referencias de aves según su buen o mal agüero, las hallamos en Antonino Liberal. Nos enteramos (11) qué pájaros señalaban dicha para los nautas, para los τέκτων, cuáles son de buen presagio en la tierra y el mar (*αἴσιοι*). También

formaban en el acompañamiento de ciertos dioses (y que sirven también para su diversión, ἀθύρματα) debieron de verse favorecidas con un reflejo de la divinidad; así los cuervos de Apolo mejoraron el prestigio de toda la familia.[21] El búho pasaba como el animal consagrado a Atenea,[22] y cuando Agatocles emprendió su temeraria campaña contra Libia, llevó consigo una bandada de búhos[23] para el caso de que la tropa se desmoralizara; dada suelta a los pájaros, volaron sobre la falange y se posaron en el escudo y en el yelmo de los soldados, que recobraron valor ante el anuncio de victoria que la diosa les enviaba. La manera de comportarse de los animales del templo tenía carácter ominoso, pues se suponía podían conocer la voluntad o el presentimiento de la deidad correspondiente; así, cuando se ponía cebo a los peces del templo de Apolo en Mira de Licia, si los peces mordían, se pensaba en la buena voluntad del

nos dice (19 τὸ γένος τῶν οἰωνῶν λάϊοι καὶ κολοιοὶ καὶ κέρβεροι καὶ αἰγιαγοὶ καὶ εἴσιν ἀγαθοὶ φανέντες καὶ ἐπιτελεῖς παρὰ τούς λἄλους ὄρνιθας, ὅτι τοῦ Διος ἴδον τὸ αἷμα. La στρίγξ, por el contrario (21), anuncia guerra y στάσις, y también el ave λαγώς aparece ἐπ' οὐδενὶ ἀγαθῷ. El buitre es el más odioso a las demás aves, a los dioses y a los hombres, y busca sangre humana. Por el contrario, el pájaro carpintero (ιπνη) es un buen agüero para quien lo encuentra yendo de caza o a un festín. (Había sido servidor de los hombres transformados en pájaros y pedido a los dioses ἠ κακὸς ὄρνις ἀνθρώποις γενέσθαι).

21. Apolo era amigo de los cuervos, cisnes, del azor y de los lobos. Plut., *De Pythiae orac.*, 12.

22. No hay que confundirlo con la lechuza (στρίγξ), que anunciaba a los hombres guerra y levantamientos. Antonino Lib., 21.

23. Diodoro, xx, 11. Entre los romanos, por el contrario, la especie búho y su grito eran agoreros y odiosos. Con ingenuidad se hizo que un cazador de pájaros atrajera a un búho que se había dejado oír en el Capitolio; luego de apresado fue quemado y sus cenizas dispersadas en el Tíber, como si de esa manera se acabase también con lo presagiado. Julio Obsequens, *De prodigiis*. Una segunda vez nos dice: *buho in Capitolio occisus.*

dios; si no picaban, en su cólera.[24] Todo lo que, teniendo alguna relación con un templo, resultaba presagio, lo era merced a la proximidad de la divinidad. Así, por ejemplo, algunas fuentes en los santuarios han gozado categoría de oráculos. El que se asomaba a la fuente de Apolo Tirxeo, en la Cianea lícica, podía ver «lo que quería», es decir, algún acontecimiento futuro que le interesara particularmente. Delante del templo de Deméter, en Patras, se descendía una escalinata hasta llegar a una fuente que sólo los enfermos visitaban; podían mirarse en el espejo de sus aguas y verse, acaso, vivos o muertos, lo mismo que Marco, el servio, cuando en la montaña se miraba reflejado en la fuente que corría entre los pinos:

Vio reflejarse su efigie en el agua
y también cuándo había de morir.

Pero en Patras, el enfermo, para suavizar el golpe, lanzaba un espejo atado a una cuerda hasta el borde de las aguas y luego de orar y de un pequeño holocausto, le subía para verse en él como vivo o como muerto.[25] En el santuario de los Palícos, en Sicilia,[26] se sentía la poderosa proximidad del dios, consoladora o terrible, según la buena o mala conciencia del individuo: en un recinto sagrado rodeado de pórticos y de viviendas, brotaban dos grandes chorros calientes de agua sulfurosa,

24. Eliano, *De nat. anim.*, XII, 1. Otros oráculos de aves los vemos en Aten., VIII, 8. En las fuentes de los templos, donde se buscaba la salud, se solía arrojar monedas. Paus., I, 34, 3. También en Italia este uso estaba muy extendido, III, 25, 5, la fuente de Ténaro, en la que se solía ver (ante una navegación en perspectiva) puertos marinos e instrumentos de marear (el texto tiene seguramente lagunas).
25. Pausan., VII, 21, 5, 6.
26. V. el art. *Palici* de Witzschel en la *Realenc.* de Pauly.

que eran recogidos cada uno en una cisterna (prodigio de la Naturaleza que debió de sentirse como fuerza divina inmediata, como manifestación de dos gemelos divinos); se escribían votos de pureza en tablillas y se arrojaban a una de las cisternas; si la tablilla se hundía, el voto o juramento valía por perjurio, y se dice que el culpable era quemado o aherrojado en una de las cisternas. Esclavos fugitivos, para los que esas moradas servían de asilo, recibían en este lugar la promesa de su señor de un trato mejor, que no se rompía jamás; en caso de hambre, los Palicos rendían oráculo (ordenando, por ejemplo, un culto de héroe), y al volver los buenos tiempos recibían ricas ofrendas. También en el Etna siciliano, en el cráter, se hacían graves demandas: si el cráter se tragaba los dones (casi siempre costosos), era un buen presagio; de lo contrario, desdichado.[27]

Hasta muy entrada la época romana, fueron siendo muy cargados de sentido presagial los cambios que ocurrían poco antes de los grandes sucesos con las estatuas, utensilios y ofrendas dentro o en las proximidades de los templos: el abrirse las puertas, el sudor de las estatuas, las telarañas en ellas, la desaparición de las armas conservadas en los santuarios, etc. De seguro que la suposición escondida era que la divinidad misma había originado el cambio con el propósito de anunciar a los hombres algo importante, y esta creencia se hallaba tan arraigada en el pueblo, que los caudillos más osados inventaban o fabricaban milagros de éstos en los momentos decisivos, como es el caso de Epaminondas en la batalla de Leuctra.[28] En toda esta clase de supers-

27. Pausan., III, 23, 5.
28. Diodoro, XV, 52, 53. Cicerón, *De divin.*, I, 34; II, 31, 32, con la explicación racionalista. Polieno, II, 3, 8 y 12. El oráculo preguntado en aquella ocasión y el trato con el oráculo de Lebadea, Pausan., IV, 32, 5.

ticiones estamos entregados al desvarío de las masas, y con él hay que contar.[29] El mero estornudo, por ejemplo, era algo ominoso desde antiguo, y ya Telémaco estornuda reciamente, y en ello presiente su madre una voluntad, a la que da expresión dirigiéndose a Eumeo;[30] pero cuando, en el ilustrado siglo IV, Timoteo quiere partir con toda la flota de Atenas,[31] un simple estornudo lo paraliza todo, el piloto no quiere salir a la mar y la tripulación se niega a embarcar, hasta que Timoteo les dice riendo: «Pero, ¿qué presagio puede ser que entre tanta gente uno haya tenido que estornudar?», y riendo también los marineros se dispusieron para la marcha. Pero siguieron teniendo mucha importancia en la vida corriente, y no sólo con ocasión de una congregación o en los sacrificios, palabras que se escapaban sin querer y que podían encerrar una pésima indicación, pues precisamente en lo dicho sin intención se podía anunciar un porvenir nefasto:[32] «Además de los males que nos persiguen ya de por sí, nosotros nos procuramos

29. Como, por ejemplo, también Timoleón. Diodoro, XVI, 79.
30. *Odisea*, XVII, 541 y s. Para no citar el zumbido de oídos, el parpadeo del ojo, etc.
31. Polieno, III, 10, 2.
32. Se prestaba atención a lo dicho sin querer, las *χηηδόνες*, también con esperanza y para acomodar una decisión. Véase Apuleyo, *De deo Socratis*, p. 241: «... como vemos, ocurre a muchos que, por su disposición excesivamente supersticiosa, se dejan dirigir, no por su propia cabeza, sino por palabras de otros. Se ponen a callejear a la busca de un consejo proveniente de manifestaciones (casuales) de otras personas; de suerte que en vez de discurrir con la razón, lo hacen con las orejas. Estos cledones gozaban de una adoración formal. Pausanias cuenta (IX, 11, 5) que en Tebas se encontraba un altar de Apolo Espodio formado con las cenizas de las víctimas, y había allí un oráculo a base de cledones, y de oráculo semejante se servían los de Esmirna, pues también ellos disponían fuera de la ciudad, frente a las puertas, de un santuario de cledones.

otros artificiales: que uno estornuda, y lo vemos todo turbio; dice alguien alguna inconveniencia, y ya estamos alarmados; tenemos un sueño, y ya estamos llenos de miedo; que chilla una lechuza, nos espantamos», así bromea Menandro;[33] pero no por eso conseguiría cambiar el humor de los atenienses. Era lo mejor que se reservara un determinado rincón de la conciencia para estos casos, lo mismo que la ciudad disponía de un lugar expresamente inquietante y de mal agüero. «Las ciudades —nos dice Plutarco— disponen de ciertas puertas malfamadas y sombrías por donde son conducidos los condenados y expulsados los infames y los criminales, sin que lo santo y sagrado entre ni salga por allí.»[34]

Hasta ahora nos hemos ocupado en presagios que se ofrecen espontáneamente o concurriendo a la cita de una afirmación o negación; a veces, anticipaban un determinado suceso (temido o venturoso), pero más a menudo señalaban oscuramente el tiempo o el momento que habría de ser de graves consecuencias. Más detalles era menester inquirir con la práctica propia del arte o acudiendo a un adivino o a un intérprete de presagios. Más adelante nos ocuparemos en este μαντις y de su lugar en el mito y en la poesía, y también en el papel especial que desempeña en la época histórica; poco a poco se fue formando un tipo de hombre que corresponde al desvarío más corriente, y que tiene el mayor interés en alimentar la fe de los hombres en los pre-

33. En Estobeo, *Florileg.*, tomo III, p. 222. Toda una colección de este tipo de supersticiones de la vida cotidiana, en el cap. XVI de los *Caracteres* de Teofrasto. Grandes colecciones de presagios en Plutarco, *Dión*, 24 (antes de la caída de Dionisio *el Joven*); Eliano, *V. H.*, XII, 57 (antes de apoderarse de Tebas Alejandro).

34. Plut., *De curiositate*, 6.

sagios. Esta clase de conocimientos son los que después serán recogidos detalladamente por la bibliografía.[35] Se nos habla de la adivinación del futuro por lotería, por palitos y piedras, por un cedazo o por conchas, por las líneas de la mano, por los rasgos de la cara, por la actuación de gallos amaestrados, por las llamas, etc., añadiéndoseles toda una colección de fórmulas pronunciadas, de palabras escritas, de nudos, números, amuletos y talismanes; todo un cúmulo inagotable de procedimientos del que vivían una serie de personas, las mismas, en parte, que hacían de intérpretes de sueños, de curanderos y hechiceros. Porque a la adivinación iba unida en hombres sin conciencia la inevitable actuación sobre el futuro mediante hechizos, la magia operante, aunque no fuera a menudo más que la maldición contra la salud y la prosperidad del odiado vecino. Tales γοητος y ἀγύρτης, ambulantes o con residencia fija, entre los que hay que contar también las hechiceras tesálicas, de auténtica historicidad, además de sus fórmulas y ceremonias disponían de golpes de efecto para los ojos; podemos contemplar sus figuras con la de los brujos y prestidigitadores que actúan todavía en pueblos de otras razas contra los demonios de toda casta que atosigan la vida. No tiene gran importancia saber en qué medida los agoreros mezclaban a los dioses en sus trabajos y se daban aires sacerdotales; lo que importa para el juicio de la vida helénica es el hecho de que este pueblo, tan bien dotado, a todas horas se hallase preocupado, aun en los comienzos más vulgares, con lo que dijeran o quisieran decir los agüeros. Prácticamente, representaba esto un honor rendido más al hado que a los dioses, y

35. V. en la *Realenc.* de Pauly los artículos, tan abundantes, de *Divinatio* y *Magia*. Sobre la magia amorosa del llamado Kotza Bos, *ibíd.*, II, p. 1305.

se pretendía percibir su voz valiéndose de palitos, de piedras, conchas, gallos, etc.

Había, sin embargo, quienes interrogaban a la divinidad. Más adelante hablaremos de los oráculos propiamente dichos; al principio se trataría sólo de la interrogación ocasional por cuestiones de la vida corriente. En *Las nubes*, de Aristófanes,[36] Estrepsíades acerca el oído al Hermes que tiene delante de su casa, le susurra su pregunta y cree oír la respuesta de que desista, por esta vez, de entablar proceso. En el ágora de Feres, en Acaya,[37] había un Hermes con un hogar de piedra y candelabros de bronce; al anochecido, se encendían los candelabros, se ofrecía incienso, se depositaba una moneda, se susurraba al oído del dios y se salía con los oídos tapados con las manos; ya fuera del ágora se dejaban los oídos libres y la primera palabra que se escuchaba era la respuesta (μάντευμα). Algo parecido debió de ocurrir después en Italia; todavía en la Edad Media,[38] se sabía en Ravena que hubo antes en la Piazza un Mercurio en mármol, con cabeza y pies de oro, que «hablaba a la gente», *populo loquebatur*. En toda clase de prácticas mágicas se invocaba especialmente a Hermes como *carmimum vector*;[39] el mensajero de los dioses es tomado a cuento para trasladar las fórmulas a lugar superior.

Por lo demás, a Hermes le incumbe la mántica de orden inferior, y a Apolo, la superior.[40]

36. *Nubes*, 1478.
37. Pausan., VII, 22, 2.
38. V. el fragmento en Baluz., *Miscell.*, IV, 119.
39. Apuleyo, *De Magia, ed. Bipont*, vol. II, p. 37.
40. V. la referencia homérica, *Hymn. Merc.*, 533 y s., y Apolodoro, III, 10, 2. ¿Cuándo llegó a ser Apolo señor de las predicciones? Acaso debió su nuevo imperio a la repercusión de algunos grandes oráculos adheridos a sus templos. En un principio, hacían predicciones todos los dioses.

En el inferior tenemos, entre otras cosas, la adivinación del futuro por piedrecitas (κλῆροι, ψῆφοι) y dados. El echar suertes es una práctica antiquísima de la vida cotidiana griega, que casi siempre se llevaba a cabo sin pensamiento alguno en los dioses, como mera resolución para actuar como noticia del destino y de la suerte; y los mismos dados debieron de servir desde un principio para algo más que para jugar; además de estas piedrecitas, astrágalos (tabas), dados, palitos, etc., en la Antigüedad se solía decidir la suerte o la respuesta con otros objetos, y en la época romana abriendo el Virgilio. Pero cuando el echar suertes se verifica en el templo, en realidad, a pesar de su apariencia azarosa, constituye una interrogación de la divinidad o, cuando menos, cosa de divina protección. Echadas o colocadas las suertes, se interpretaban los ἱεροὶ κλῆροι (suertes sagradas) de la manera más diversa, a veces con ayuda de tablas auxiliares; en ocasiones habrían sido suertes de especie homogénea, de modo que lo que importaba era el número o el origen; pero, por lo demás, se trataba de suertes individuales y hasta de figuras pintadas;[41] las *sortes* en el famoso templo de la Fortuna en Prenesta eran de madera de encina y llevaban iniciales antiguas.[42] En el templo de Delfos había «por encima» del trípode sagrado un platillo con las suertes, y cuando Apolo (esto es, la Pitia) pronunciaba el oráculo, se alborotaban y saltaban estas piedrecitas[43] como participando en el momento. Un suceso inmediatamente anterior a la batalla de Leuctra parece simbolizar cómo un destino mayor y general podía acabar con estos órganos del destino particular. Había en Dodona una vasija con suertes de

41. Pausan., VII, 25, 6.
42. Cicerón, *De div.*, II, 41.
43. Eudocia Violar, 265, tomado de Nonnos.

éstas, vasija que derribó un mono del rey de los molosios confundiéndolas todas.[44] Y si suponemos que las suertes guardadas en los templos tenían un poder más fuerte que las corrientes y hasta admitimos que era la divinidad misma la que las movía, no quiere esto decir que decidieran el destino, sino que lo revelaban.

La amplísima y tan tratada cuestión de la *adivinación por los sueños*, entre los griegos, no podemos sino rozarla rápidamente; su verdadero interés no puede destacar más que en relación con el mundo de los sueños de todos los pueblos. Si tenemos en cuenta el gran número y la seriedad de las noticias sobre sueños importantes, desde los tiempos míticos hasta mucho después, los sueños han tenido entre los griegos una gran importancia, lo que es corroborado todavía por el hecho de que se ocuparan grandemente en ellos desde el punto de vista teórico. Toda clase de resoluciones deben su origen a sueños, sin que se diga por lo general que son enviados por un dios. Lo mismo que en la adivinación del porvenir, el mundo antiguo y el moderno son totalmente diferentes, pues en la actualidad, hasta en los pueblos más indigentes se ha extinguido la fe en los sueños (aunque quede la fe en los números de la lotería). Parece que para cultivar esta especie se requiere cierto ocio que no nos es concedido en nuestros apresurados tiempos ni a grandes ni a pequeños; por otra parte, la ciencia ha puesto demasiado de manifiesto lo puramente fisiológico de la cuestión. Pero teniendo en cuenta que, de vez en vez, se llama la atención sobre el hecho de que sueños, presentimientos y videncias guardan alguna relación, acaso no sea prudente hablar de aquella extinción.

44. Cicerón, *De div.*, I, 34.

En lo que respecta a los griegos, seguía aplicándose el principio de que, aun en el caso en que la deidad enviase sueños reveladores, no suponía ello más que su conocimiento de lo que había de ocurrir, no su determinación, pues ésta correspondía tan sólo, acaso, a la corriente general de la fatalidad.[45] Pero además de los sueños reveladores había otros premonitores, que advertían al hombre algo para precaverse en lo venidero,[46] y en estos casos la divinidad actuaba como determinadora de la suerte. Siempre el sueño presagio tiene categoría de haber sido enviado y, por tanto, de ser una revelación superior; pero no son sólo los dioses los que dibujan los sueños del que duerme, sino también seres inferiores, como héroes y demonios. Aristóteles los considera como puramente demoníacos, pues «de enviarlos un dios se darían también durante el día y a los sabios» y no a cualquiera. Pero, naturalmente, toda la especulación de las escuelas filosóficas acerca de las aptitudes del «alma liberada por el sueño» no tiene influjo alguno sobre la enorme práctica onírica.

Desde un principio el mito tiene una gran riqueza en leyendas de sueños, y el epos se apoderó de esa materia en la forma más impresionante. En Homero,[47] los sueños proceden de Zeus; en el *Himno*,[48] Hermes aparece como «guía de los sueños», como el «espía de la noche». Los sueños se convierten en personalidades y tienen su salida especial a través de la puerta córnea y de la de marfil;[49] sólo más tarde se presentará un dios de los

45. Mencionemos de pasada la opinión un poco contraria en Sófocles, *Electra*, 644 y s., en la invocación de Clitemnestra a Apolo.
46. Ejemplos asombrosos los vemos en Plut., *Temístocles*, 26, 30.
47. *Ilíada*, I, 63.
48. Hom., *Hymn. Merc.*, 13 y s.
49. *Odisea*, XIX. 562; XXIV, 12.

sueños, Morfeo, luego que ya en Homero habíamos visto un dios del sueño.[50] El intérprete de los sueños aparece ya en *La Ilíada* (I, 63) en el mismo grupo que el mántico y con los sacrificadores, y pudo ser un consejero más antiguo de los poderosos lo mismo que de las gentes del pueblo.[51] La época histórica seguirá siendo tan amiga de los sueños como la mítica y la heroica, y hasta en la época más avanzada de la Antigüedad la interpretación de los sueños será, acaso, la manera más frecuentemente utilizada para conocer el futuro.

En un principio los dioses ordenan muy diversas cosas en sueños; así, algunos actos de culto y visitas a sus templos,[52] y cuando, por ejemplo, se le prescribe en sueños a Pausanias tantas veces que mantenga en secreto los misterios, hay que suponer la aparición de la divinidad correspondiente. Los dioses aparecen con frecuencia,[53] y el posterior arte interpretador de sueños estaba en posesión de una doctrina minuciosa sobre el diversísimo valor de tales sueños según la clase, situación y carácter del soñador y la actitud del dios.[54] Lo curioso es que, a menudo, en lugar de los dioses aparecen sus estatuas, que acaso con el tiempo sustituyeran en la fantasía popular a la idea de los dioses.

Pero, a veces, el individuo no esperaba tener un sueño de éstos, sino que buscaba determinados templos para dormirse allí y recibir instrucciones en sueños; el

50. *Ilíada*, XIV, 231 y s.
51. Según el mito, se podía aprender la interpretación de los sueños. Apolodoro, III, 12, 5.
52. Pausan., X, 32, 9. Sueños con las estatuas de los dioses, VIII, 37, 2; VIII, 42, 4.
53. La conversación en sueños con Zeus Soter de un estratego antes de la batalla de Platea, Plut., *Aristid.*, II. El famoso sueño de Píndaro sobre Persefona, Pausan., IX, 23, 2, y el sueño de sus parientes luego de su muerte.
54. Artemidoro, *Oneirokrit.*, II, 34-40; IV, 69, 71, 72 y s.

sueño en el templo forma grupo con los oráculos, en que nos ocuparemos más tarde, y podía ser cuestión de graves determinaciones políticas. En el santuario de la misteriosa Pasífae, en Talame de Lacomia, los éforos dormían en ocasiones críticas para obtener inspiraciones,[55] y ya tarde, en el siglo IV a. de C., el demos ateniense envió tres mensajeros a Oropos para que recibieran inspiración en sueños en el templo de Anfiarao a causa de un litigio de propiedad sobre las tierras de un templo.[56] También se debió de acudir a este procedimiento para encontrar solución a cuestiones de la vida privada, y, por ejemplo, se habrán visitado templos de divinidades marinas para indagar el desenlace de las navegaciones. Un ejemplo semejante era el de Ino, no lejos de Talame, probablemente lugar de frecuente visitación, pues Pausanias encontró tan enguirnaldada la estatua que cobijaba, que no pudo reconocer la materia de que estaba hecha (bronce); la diosa «provocaba sueños en relación con aquello que se quería saber».[57]

Hasta ahora nos hemos ahorrado toda explicación, y abandonamos a este pueblo griego tan peculiarmente organizado un dominio que parece vedado a nosotros. Otra cosa ocurre con el sueño de los enfermos en el templo de los dioses sanadores, práctica que en los últimos tiempos fue extraordinariamente frecuente. Parece como si el paciente no quisiera perturbar con su dolencia a los grandes y dichosos dioses del Olimpo, y así se fue formando un poderoso dios de los enfermos, Ascle-

55. Plut., *Agesilao*, 9; *Cleómedes*, 7.
56. Hiperides, p. 36, et. Blass, *Orat, pro Euxen.*, I, 34, 3. V. Plut., *Aristid.*, 19 y Heródoto, VIII, 134, la interrogación del santuario en nombre de Mardonio. Los sacerdotes del templo ordenaban ciertos ayunos; v. Filóstrato, *Vita Apollon.*, II, 37. Se dormía sobre la piel del carnero previamente sacrificado. Paus., I, 34, 3. Virgil., *Aen.*, VII, 86, y los intérpretes.
57. Pausan., III, 26, 1.

pio, que luego se hizo hijo del dios universal de la salud, Apolo. Que forma en la serie de dioses protectores se revela, entre otras cosas, en la presuntuosa leyenda de los atenienses, según la cual ellos le habían iniciado en los misterios de Eleusis[58] y le hubieron «reconocido» después por un dios. Su séquito lo constituían diversos genios femeninos de la salud, entre ellos Higia, lo abstracto de la salud misma, y asimismo un pequeño demonio convalecedor, con blusita de enfermo y capuchón, el llamado Telesforo o Evémero. Había también otros dioses sanadores, con templos propios, que se hacían la competencia, pero no se habla de ellos (acaso por azar) con ocasión del dormir en el templo; así, Macaón y Polemócrates, que luego fueron hijo y nieto, respectivamente, de Asclepio,[59] pues lo mismo que la gente gusta de ir de un médico a otro, así se habrá ido de un dios a otro. Con motivo de extraordinarios sucesos, los tasios elevaron a la categoría de dios a su famoso atleta Teógenes; éste empezó en seguida a curar enfermedades, y hasta en tierra de bárbaros había estatuas que lo representaban.[60] Un sustituto digno de Asclepio, con gran culto y templos propios, fue el Serapis procedente del Egipto helenizado, cuyo culto se extendió ampliamente en el Imperio romano.

Podríamos saber lo que pasaba en un templo de Asclepio por el conocido pasaje del *Pluto*, de Aristófanes (v. 659 y s.), de no haber preferido el poeta trazar una caricatura fantástica, a veces totalmente arbitraria, que no tiene que ver más con la realidad que aquellas «ca-

58. Acerca del sentido dudoso de la Epidauria como día de las fiestas eleusinas, v. Preller en Pauly, *Realenciclopädie, s. v. Eleusinia.*

59. Paus., II, 38, 6; III, 26, 7. Sobre el templo de la salud de Dionisos en Anficlea en Focia, X, 33, 5.

60. Pausan., VI, 11, 3.

bañas para pensar» del Sócrates de *Las nubes*; además, es posible que el Asclepión de la Atenas de entonces no sirva de tipo para los demás y para los de después. Se trataba de locales bien acondicionados, con recintos especiales para dormir y soñar; después de ciertas purificaciones y otras ceremonias, que variarían según la localidad,[61] se tumbaba uno a lo largo en espera del sueño y de la revelación del remedio, y acaso del desenlace de la enfermedad. Luego se hacía un protocolo que se inscribía en piedra o se conservaba de otra manera; con archivos nacidos de este modo se enriqueció el arte médico de los griegos, e Hipócrates debe, en parte, su ciencia al templo de su patria Cos. Si Pausanias no encontró en el templo de Epidauro más que seis pilares de piedra con inscripciones de esta clase, debe atribuirse al hecho de que hacía tiempo que se había acudido a otro material, por ejemplo, laminillas de plomo, pues, de lo contrario, no hubiese bastado todo el templo.[62]

La cuestión primera es la referente a los sacerdotes de Asclepio, que han debido de ser diferentes que los restantes. Pausanias nos ofrece un punto de referencia a propósito del espléndido Asclepión de Epidauro.[63] No sólo había nacido el dios en Epidauro, sino que de aquí se trasladó su culto a Pérgamo, y de esta ciudad a Esmirna, y luego de nuevo de Epidauro a Cirene, y de aquí a Lebene, en Creta. Pero los trasiegos de culto

61. En el templo oráculo de Anfiarao, en Oropos, donde también se dormían los enfermos, tenían éstos que echarse sobre la piel del carnero sacrificado antes; v. p. 353, nota 56. Cómo se hacía sentir Asclepio en Egea de Cilicia se ve en Filóstrato, *Vita Apollon.*, I, 8-10, que, aunque es una novela, en muchos pasajes resulta de suma importancia para conocer la manera de pensar de aquella época.

62. En las ruinas de Dodona se han encontrado tablillas de plomo con demandas de consejo para la curación entre otras diversas demandas.

63. Pausan., II, 26, 27.

(ἀφιδρύσεις) en serie tienen otra significación que cuando ocurren aisladamente; en este caso debió de trasladarse, al mismo tiempo, el saber correspondiente, pues el simple traslado de imágenes idénticas y de ritos no hubiera sido suficiente. Los otros templos famosos de Asclepio, en Erica, Cos, la Egea cilícica, entre otros, debieron de mantener cierta relación con aquéllos y entre sí merced a una tradición médica. Hay que observar, además, que era frecuente que el sacerdote se pusiera a soñar dormido en lugar del enfermo,[64] sin duda porque éste no siempre era capaz de soñar, y en casos extremos de un enfermo de consideración, personas no sacerdotales podían soñar por él. Cuando Alejandro se hallaba en peligro de muerte en Babilonia, varios de sus generales y gente de confianza durmieron con ese propósito en el templo de la salud de la localidad, para saber si era conveniente traer al rey al mismo templo; el dios dio a entender que lo mejor para Alejandro era permanecer en su palacio. El rey no tuvo tiempo más que para recibir la respuesta, pues en seguida murio.[65]

En nuestra época se ha pretendido explicar el fenómeno que venimos estudiando apelando al hipnotismo y a la sugestión posible con él, explicación que se puede aceptar con ciertas reservas. Apenas si cabe suponer que hayan sido hipnotizables los éforos de Esparta ni los demagogos atenienses, aunque debió de ser muy grande el número de sujetos sensibles. El conocimiento del fenómeno hipnótico y su producción a placer fue seguramente cosa de que ya mucho antes dispusieron los egipcios y los orientales, lo mismo que su aplicación para la cura de enfermedades. Se nos dice, por ejemplo,

64. Estrabón, XIV, p. 649.
65. Arriano, VII, 26, 2.

que el sueño en el templo sería un somnambulismo provocado hipnóticamente, y que el lego en la materia tendría que darse por satisfecho. Entre los dioses suele ser Hermes el que hace dormir y el que despierta, pero se trata del sueño reparador, que cura, y será menester pasar revista antes al mito heroico. Según una versión un poco tardía,[66] el Filoctetes que llega ante las murallas de Troya es sumido en sueños por Apolo después del baño, y entonces el hijo de Asclepio, Macaón, abre la famosa herida, la lava con vino y le coloca un emplasto vegetal. Otra huella encontramos en el nombre de aquel pequeño pueblo de hechiceros, los telquines, en el que ya desde antiguo se sospecha algo de manipulación magnética (θέλγειν, *mulcere*). Por lo demás, es de aconsejar la mayor precaución cuando se trata de explicar por la hipnosis cualquier práctica mágica de la Antigüedad. Así, de uno de los fenómenos más corrientes en la hipnosis, la fijación y catalepsia, los griegos no citan ningún ejemplo, pues no es fácil explicar de este modo la fascinación a la vista de la cabeza de las Gorgonas. Las heridas que se causaba el sacerdote de la gran diosa, etc., y que se han querido traer a colación, tenían efecto en el frenesí orgiástico, y eran algo muy diferente de las heridas que al cataléptico le produce el hipnotizador. Todo arrobamiento violento, todo μαίνεσθαι, toda la exaltación del tropel demoníaco ha debido de tener fuentes muy diferentes de ésta. Sin embargo, son innegables y sorprendentes las prácticas oníricas de los enfermos en los templos, y la confianza de ellos en los sacerdotes, cualesquiera que hayan sido sus ritos y sus procedimientos médicos. Nos resistimos a considerarlos como embaucadores y renunciamos también a toda explica-

66. En Tzetzes, *Ad. Lycophr.*, 911, que cita como fuente a un Dionisio, sin decir cuál.

ción racionalista de su fe y la de los enfermos en la presencia del dios.[67] Tampoco las enfermedades eran tenidas por meros acontecimientos de orden físico, sino obra de oscuras potencias: en la basamenta de la estatua crisoelefantina en el Asclepión de Epidauro, se representa en relieve la victoria de Belerofonte sobre la Quimera, y de Perseo sobre Medusa. Como observa Pausanias, fueron hazañas de los héroes del país argivo, al que correspondía Epidauro, las que dieron materia a la representación, y ésta debió de aludir ante todo a la lucha contra algo demoníaco. En estos santuarios pudieron aprender muchos, y famosos médicos llevaron el nombre de Asclepíadas, descendientes de Asclepio;[68] pero el servicio del templo debió de retener a sus servidores, pues no leemos de sacerdotes que lo hubieran abandonado para dedicarse a la medicina.

El hecho de que a veces se nos refieran sueños de remedios sin mencionar templo alguno, se explica porque la visita a los santuaros pudo fomentar esta costumbre en el paciente, por más que del sueño en general se esperaba toda clase de revelaciones e indicaciones. Si se podía procurar sueños verdaderos *(vera somnia)* a los durmientes ciñendo de laurel la cabeza,[69] lo más frecuente habrá sido a propósito de los pacientes, fuera el què fuese el lugar.

La Antigüedad griega no conoció el hospital, pero sí los balnearios, y en algunos lugares se adscribía a un Asclepión un establecimiento en el que es de suponer

67. Lo que se da por supuesto, no sólo en Aristófanes, sino también, por ejemplo, en una curación milagrosa, groseramente supersticiosa, ocurrida en el templo de Epidauro y que cuenta Eliano, *De natura anim.*, IX, 33.

68. También, en Argos, descendientes de Anfiarao, que curaban la epilepsia. Plut., *Quaest. Graec.*, 23.

69. Fulgentius, *Mythologicon*, en Commelinus, *Mythologici Latini*, p. 183.

que se daba un tratamiento duradero. En el templo de Asclepio Arcagetes, a dos horas de la Titorea focense, que gozó de la veneración de toda la Focia, dentro del períbolo se encontraban moradas para suplicantes y para «esclavos»[70] del dios; los primeros (ἱκέται) tenían todavía esperanzas de curación, los últimos parecen más bien desahuciados y entregados a morir en el santuario. Nada sabemos de en qué medida toda esta gente se movía en el mundo de los sueños terapéuticos.

Junto a este tipo de sueños, el sueño simplemente profético conservó un gran prestigio, y los griegos nos refieren algunos de que participaron hombres célebres. Éstos no se han avergonzado, en efecto, en modo alguno de presumir de tales revelaciones. Cicerón[71] nos comunica toda una tanda de sueños sorprendentes e importantes que debieron de haber causado sensación en su época. Pero se comprende que, en semejante disposición de ánimo, la Antigüedad diera importancia a cual-

70. Pausan., x, 32, 8. No se puede interpretar como esclavos corrientes de los templos.

71. Cicerón, *De div.*, I, 20-28. Las opiniones de filósofos griegos, *ibíd.*, 29, 30, 51. Un sueño profético del propio Cicerón los vemos en Plut., *Cic.*, 44. Otra colección de sueños en Val. Max., I, 7. El espantoso sueño de Aristodemo sobre su hija, que le da a entender a él, el asesino, su próximo fin, se halla en Pausan., IV, 13, 2. El sueño de Epaminondas, IV, 26, 5, no es de fiar, porque en el momento que corresponde (la refundación de Mesenia) hubo de inventarse algo parecido inevitablemente. Y lo mismo debe decirse respecto al sueño de la sacerdotisa de Cora en Corinto, Plut., *Timol.*, 8. Existen dos interpretaciones bien diferentes del último sueño de Alcibíades (Plut., *Alc.*, 39), sin disputa inventadas las dos. También hubiese sido inventado, sin la menor tradición, el sueño que Plutarco nos cuenta en *Cayo Graco*, I, según Cicerón, *De div.*, I, 26, al decir del cual, a Cayo Graco, al rechazar todo cargo y buscar la vida tranquila, se le aparece en sueños Tiberio y le dice: «¿Qué dudas tú, Cayo?, no hay escape, pues nos está destinada la misma vida y la misma muerte al trabajar por el pueblo en el Estado».

quier sueño un poco sorprendente, y que desde un principio se acudiera con frecuencia al intérprete de las formaciones oníricas, tan pintorescas. En Sicilia la gente acudía con toda modestia y circunspección a los «galeotes», en los que habrá que reconocer a los gereatas, no lejos de Hibla, localidad rural ni tan siquiera griega; todavía en la época de los emperadores interpretaban sueños y prodigios y pasaban por los más piadosos de los bárbaros de Sicilia.[72] En las ciudades de la Hélade la interpretación de sueños se convirtió con el tiempo en negocio, con tienda abierta, al alcance de todo el mundo; en el Iaccoón de Atenas se sentaba un nieto arruinado del gran Arístides,[73] que vivía de un cartel de sueños (representado con figuras y explicaciones), con el que ofrecía sus adivinaciones a la gente; hubo tipos semejantes en ese templo hasta en la época macedónica.[74] Estos puestos eran concurridos por la gente del pueblo, que gusta de las interpretaciones de toda clase, pero tampoco el personaje distinguido los eludía siempre.[75] Personas de rango debieron de meditar sobre sus propios sueños y comunicarlos después a algún dios, como hace Clitemnestra con un sueño horroroso, que comunica a Helios, e Ifigenia, en Táurida, al Éter.[76] Con el tiempo se acumularon tantos sueños con contenido, interpretación y desenlace, que pudo surgir de ellos una literatura, y así aparece, en tiempos de los Antoninos, Artemidoro con sus cinco libros de *Interpretación de sueños.*

72. Pausan., v, 23, 5.
73. Plut., *Aristid.*, 27.
74. Alcifrón, *Epist.*, III, 59. En estas epístolas tardías se supone, cuando menos, la época macedónica.
75. Uno de esta condición es al que alude la descripción del «supersticioso» en las *Caracteres* de Teofrasto.
76. Sófocles, *Electra*, 424; v. 637 y s., Euríp., *Ifig. en Táurida*, 43. Más adelante, la gente distinguida acudía a los astrólogos para que interpretasen sus sueños.

Se procuró todo lo escrito sobre la materia, aun lo más antiguo y raro, y pudo con razón tachar a sus predecesores de que conocieron lo tradicional sólo fragmentariamente, que lo explicaron de mala manera y que, además, le sumaron propias invenciones. Pero no se contentó con esto, sino que frecuentó el trato con «esos adivinos tan malfamados de la calle, que son considerados por la gente digna, y de cejas levantadas, como mendigos y andrajosos»; los buscaba en las ciudades y en las grandes fiestas, en la Hélade, en el Asia Menor, en Italia y en las islas más populosas, recogiendo entre ellos viejas y nuevas noticias de sueños y de cumplimiento. Su obra nos ha conservado un buen trozo de la fantasía popular, y es imprescindible si se quiere apresar el perfil total de los deseos y temores de la sociedad helénica tardía. Muy al principio del libro, establece la diferencia entre sueños que anuncian el futuro (ὄνειρος) y sueños que no son sino consecuencia y reflejo de algo preexistente, como hambre, sed, indigestión, etcétera (ἐνύπνιον);[77] su mérito, empero, lo pone él mismo en la acumulación del simbolismo onírico más diverso. Muy pocos son los sueños «teoremáticos», es decir, prehistoria directa de un suceso inminente; la mayoría tienen que ser interpretados, y tales sueños se llaman «alegóricos». No es posible el acopio que en este libro se hace de modos de interpretar los sueños sin el trabajo anterior de muchas generaciones de intérpretes.[78] Las interpretaciones han nacido muchas veces o pretenden, por lo menos, haber nacido de la observación de los sueños reales y de su desenlace; la interpretación, que establece el vínculo entre los dos términos, puede servir para ca-

77. Otros autores, sin embargo, no se atreven, en modo alguno, a esta distinción.
78. Otro ejemplo de vieja interpretación habilidosa de un sueño lo hallamos en Plut., *Cimón*, 18.

sos futuros, y Artemidoro no se queda corto en esto. Pero, por regla general, se explica tan sólo el sueño aislado, fundándolo en asociaciones de ideas superficialísimas y sobre todo por relaciones metafóricas de lo visto o vivido en sueños. Además, caben diversas y contrarias soluciones, según la situación real o soñada del interesado, y la brillantez y magnificencia soñada puede, por ejemplo, representar la mayor desgracia. Pero en medio de todos los desatinos, nos hallamos frente a un hombre nuevo e independiente, que ha dedicado su vida a su asunto.

Entre el cúmulo de presagios de toda clase que predominan en la última época imperial, los sueños proféticos —a pesar de que los demás tipos de prodigios traten de ocupar el primer plano— desempeñan un papel considerable, y el cristianismo no introdujo otro cambio en este particular que el referente a las potencias que inspiran los sueños. Nerón no había soñado nunca hasta aquel sueño terrorífico después del asesinato de su madre, que cuenta Suetonio (cap. XCVI). Septimio Severo aparece intrincado en sueños [79] y eterniza uno de ellos en el Foro romano con una gran escultura en bronce.

Ahora podemos estudiar unitariamente el vidente y el profeta griego, el μάντις en general. Ya para la interpretación de los presagios y de los oráculos, tan oscuros, se acudía a él, y también la interpretación de los sueños se le encomendaría a él de estar al alcance. En las grandes inmolaciones él hace veces de arúspice, función que desempeñará en toda la época histórica. Tenemos que insistir de nuevo en esta ocasión acerca de la relativa impotencia del sacerdocio griego,[80] que se ha

79. Dión Casio, LXXII, 23. Herodiano, II, 9.
80. Por el contrario, entre los romanos, la mántica está

visto sustraer la práctica de la mántica por hallarse vinculado a determinados templos; el mantis, por el contrario, se mueve de un lado para otro y se presenta en todas partes; sacrificador puede ser cualquiera, y si la víctima es presagial, puede necesitar del mantis y prescindir del sacerdote. No había definición oficial alguna de lo que fuera la función mántica y en qué consistía; la personalidad y su fama han debido de determinar el campo mayor o menor de su intervención. Entre los germanos el vidente ocupa rango más alto, pues es a la vez sacerdote, profeta y hechicero,[81] y ninguna huella encontramos entre los griegos de esas espléndidas figuras de profetas que entre los hebreos se codean con los reyes y los sacerdotes, pues ni tan siquiera los videntes del mito, que son los más idealizados, se aproximan ni con mucho a aquéllos; no obstante, el adivino siguió siendo imprescindible y constituye una de las figuras sin las que la inteligencia de la vida griega quedaría incompleta.

El porvenir que descubre el adivino puede obedecer a los dioses, o ser una ciega fatalidad, y no siempre lo conoce por completo. El mismo Hesíodo, que aprendió el arte adivinatorio de los acarnanios,[82] y, según pare-

articulada dentro del sacerdocio. Acerca de la relación entre μάντεις, θυοσκόοι y ἱερεῖς, C. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.*, § 53, 10-12.

81. Simrok, *Handbuch der deutschen Mythologie*, § 137, 139. El viejo mito está lleno de hechicería, y también la práctica de la vida diaria. No es difícil suponer que, ya que para los tiempos primitivos los dioses andaban muy cerca de ser terribles demonios, hubiera una poderosa clase de hechiceros, como es el caso en la actualidad en pueblos de otras razas, y como los conocen todas las leyendas. Pero faltan en el mito por completo, a pesar de que contiene tantas figuras con sortilegio. La única hechicera de verdad, Circe, vive lejos de los hombres, en una isla, y tiene sangre divina en sus venas.

82. Pausan., IX, 31, 4.

ce, compuso poemas mánticos, nos dice: «Ningún mortal es vidente hasta el grado de conocer el sentido de Zeus».[83] Las mismas dotes adivinatorias en el mito son consideradas de muy diversas maneras; con frecuencia no han sido concedidas por los dioses, pero más veces todavía son envidiadas y castigadas por ellos hasta con la ceguera; Fineo quedó ciego por predecir a los hombres el futuro.[84] Es posible que se tuviera la idea de que a ciertos ciegos escogidos se les concedían los dones especiales de la poesía o de la adivinación, como una visión interior y superior en compensación de la exterior.[85] De todos modos, habrá que precaverse contra cualquier concepción demasiado poética cuando se considere la relación de la mántica primitiva con los animales. Algunos animales pasaban como particularmente previsores, como, por ejemplo, abejas, hormigas, ratones, etc.; a las aves (y a la carcoma) se les atribuye un lenguaje, y el mito convierte a los animales en maestros del adivino. A Melampo, serpientes le lamen los oídos durante el sueño; despierta, y empieza a entender el lenguaje de los pájaros que vuelan sobre él, y predice de este modo la suerte de los mortales.[86] Atenea, luego de haber cegado en su cólera a Tiresias, le limpia los oídos, y éste empieza desde entonces a comprender el lenguaje de los pájaros; la diosa, que es la primera sorprendida, lo atribuye a los animales. También el carácter hereditario de las facultades adivinatorias, que se hace valer siempre por los Melampédidas, Iamidas, Telíadas, Clitíadas, nos hace rebasar el carácter indivi-

83. *Hesiodi fragm.*, 114, *al.* 62.

84. Apolodoro, I, 9, 21. Sobre el cegamiento de Tiresias, noticias completas, *ídem.*, III, 6 y 7.

85. De adivinos ciegos en los tiempos históricos nos hablan: Paus., IV, 10-13 (Ofioneo el mesenio); Heródoto, IX, 93 (Evenio el apoloniata), cada relato con rasgos muy peculiares.

86. Apolodoro, I, 9, 11.

dual de ese don y lo acerca más al carácter de una fuerza elemental.

El arte adivinatorio ocupa entre los poetas un rango más superior que en el mito.[87] Homero hace que Teoclímeno tenga una previsión completa y terrible[88] de su muerte inminente en el festín de los pretendientes; la tragedia hará del anciano tebano Tiresias una de sus figuras más solemnes.[89]. Luego que los que disponen del poder le vejan con su desconfianza y con su desprecio, entre otras cosas, por su supuesta avidez, acaba teniendo siempre la razón, y Sófocles llega a investirle con el supremo poder de sus oscuras palabras adivinatorias, que le permite devolver el desprecio.[90] En *Edipo rey*, la mántica del vidente y del oráculo constituye la fuerza central del drama, y lo mismo en el *Agamenón*, de Esquilo, tan cargado de presentimientos desde un principio. De manera grandiosamente original se personifica a Casandra, que no sólo ve a través de los muros del palacio lo que está ocurriendo en él, sino que sabe lo pasado desde el festín tiesteico y también el porvenir, es decir, la venganza que se cierne sobre Egisto y Clitemnestra; con este último consuelo se dirige Casandra hacia el palacio y hacia la muerte: «¡Hemos ya vivido bastante!» (ἀρκείτω βίος!). La suerte que encuentra la mántica en el mito y en la poesía es que no se crea en

87. V. en Preller, *Griech. Mythol.*, la sección sobre los héroes del arte adivinatorio.

88. *Odis.*, xx, 350. Muy al detalle e instructiva, la ascendencia del Teoclímeno. *Odis.*, xv, 222. El adorno de los cíclopes. *Odis.*, IX, 509.

89. El viejo trono de vidente de Tiresias, donde se reunían todos los pájaros predictores. Sófocles, *Antíg.*, 999. Penteo ordenó su demolición. Euríp., *Bacantes*, 247.

90. Todavía en el mundo subterráneo el espíritu de Tiresias sigue imperturbado, como dice Circe (*Odis.*, x, 493), y Persefona le ha otorgado gracia de ser entendido, pues los demás, como sombras que son, no hacen sino silbar.

ella ni convenza (πείθειν) hasta que cae sobre todos la desgracia. Según el mito, Casandra había aprendido el arte adivinatorio de Apolo, pero no quiso entregarse a él y, en castigo, el dios quitó a sus palabras todo viso de credibilidad. La leyenda de Anfiarao, vidente, y uno de los caudillos de Argos a la vez, es especialmente áspera; éste conoce, en efecto, anticipadamente el desdichado fin destinado a la expedición contra Tebas, pero su palabra se halla en manos de su mujer, Erifila, debido a una promesa anterior; los que quieren la guerra la sobornan con el famoso collar, y no le queda al desesperado padre otro remedio que incitar a sus hijos la venganza futura contra la terrible madre. Su fin grandioso, desapareciendo en la huida devorado él, con su carro, caballo y auriga, por un abismo abierto por el rayo de Zeus, para continuar prediciendo el porvenir como un «inmortal», nos indica el origen divino de su persona. Ya no habrá Erifila ninguna que impida sus vaticinios, tan solicitados en el lugar por griegos y bárbaros.

Así vemos que la poesía se pone siempre de parte del vidente; sólo en Eurípides, cuando le inquieta su espíritu «ilustrado», nos encontramos (comprometiéndose el poeta claramente) con que un mensajero y el coro polemizan contra toda clase de adivinación,[91] afirmando que la razón y las decisiones sensatas son los mejores adivinos; si la mántica tuviera alguna eficacia, Calcas debía de haber dicho algo cuando sus compañeros sucumbían «por causa de una nube».[92] Pero no era posible oscurecer el recuerdo de los videntes del mito con argumentaciones semejantes; todavía en tiempos de

91. Eurípides, *Helena*, 744, 758.
92. Es decir, por causa de Helena, que sólo en apariencia está en Troya.

Estrabón[93] Calcas disponía de un santuario sobre altas rocas en la Dania subitálica, siendo venerado como héroe y visitado su templo para buscar en él sueños reveladores.

En la época histórica el adivino se nos presenta a menudo como el verdadero caudillo de los pueblos en migración, al que tiene que subordinarse el mismo rey. Y al regreso de Troya encontramos a Calcas, a Anfíloco y a Mopso como caudillos de grandes cuadrillas,[94] y la invasión dórica se lleva a cabo bajo el mando de semejantes videntes. Acerca de la invasión de la Beocia antigua por gentes venidas del Norte, se dice lo siguiente: «Peripoltas el adivino condujo desde Tesalia al rey Ofeltas y a sus pueblos hacia Beocia».[95] Sin sus adivinos, sin la interpretación de los presagios, estas tribus invasoras, cuya suerte dependió largo tiempo de acontecimientos violentos, se hubieran sentido muy desamparadas. En el período que sigue, de constitución de Estados sólidos, del que poseemos tan escasas noticias, la mántica oficial se debió de ir limitando poco a poco a la interpretación de los presagios en los sacrificios públicos, especialmente durante la guerra, mientras que en el pueblo muchos adivinos insignificantes hacían de la adivinación una granjería, llevando todos el mismo título. En la guerra de Mesenia, que en la memoria de los pueblos vencidos corresponde en cierto modo a los tiempos heroicos, el adivino constituye una figura importante; el que acompaña al caudillo Aristómenes ve, por ejemplo, a los dioses allí donde Aristómenes no los ve; inútilmente le advierte que pase de largo, en el tu-

93. Estrabón, VI, p. 284.

94. V. las correspondientes relaciones de Estrabón. El adivino de los dioses en migración Carnos, sería, según Conón, *Narrat.*, 26, el mismo Apolo como φάσμα.

95. Plut., *Cimón*, 1.

multo del combate, el peral silvestre donde ve sentados a los Dióscuros;[96] él mismo, Teoclo, caerá brillantemente en los últimos encuentros.[97] Tampoco en Esparta, cuyos reyes se habían reservado todos los sacrificios públicos, la interrogación, tan frecuente al principio, del oráculo de Delfos, impide que se tenga que echar mano constantemente del adivino, y que en la guerra apenas se separe éste de los reyes y generales. Con Leonidas resiste también gloriosamente su vidente, a quien él quiso inútilmente alejar de su lado;[98] para las guerras persas dispusieron los espartanos de un adivino, Tisameno, que no sólo estuvo con ellos en Platea, sino que en el curso de veinte años fue partícipe de otras cuatro victorias.[99] La noticia que nos suministra Heródoto es muy sorprendente; según ella, Tisameno, siguiendo una sentencia del oráculo de Delfos mal entendida, se adiestró para luchador agonal, pero los lacedemonios sabían (μαθόντες) que aquel oráculo no se refería a luchas deportivas, sino a batallas, y ofrecieron una gran recompensa a Tisameno para que fuera con «sus reyes caudillo en las guerras». Como se da cuenta del interés que ponen los lacedemonios, aumenta el precio al exigir —él, un eleano de nacimiento— descaradamente la ciudadanía espartana; se rompen las negociaciones, con la preocupación creciente del peligro persa, pero los espartanos tienen que ceder, y acogen también como ciudadano al hermano del vidente. Al adivino del enemigo, fatal para los espartanos, le esperaba, sin embargo, si caía en manos de los espartanos, la

96. Pausan., IV, 16, 2
97. Esta figura del adivino que busca la muerte pudo hacerse típica, y así, el adivino de Trasíbulo (Jenof., *Helena*, II, 4, 18) es una imitación de este género.
98. Heródoto, VII, 221, 228.
99. Heródoto, IX, 33, 35. Pausan., III, 11, 6.

prisión brutal y la muerte, como le ocurrió al Telíada Hegesístrato.[100] La importancia extraordinaria que se concedía al adivino como intérprete de presagios y signos victimarios en la guerra se deduce ya el hecho de que el mismo Mardonio, buen interrogador, por otra parte, de todos los oráculos griegos, adquirió en alto precio un adivino heleno. Se trata de todo un acontecimiento cuando un vidente se pasa del servicio de un Estado al de otro; se adquieren estos personajes a cambio de grandes sueldos y luego se los mantiene fijos. En Lacedemonia tenía sepultura especial el adivino del linaje de los Iamidas, que acompañó a los reyes en la guerra; la escultura honró al adivino representándolo junto con el caudillo[101] y también en representación aislada.[102]

Según las circunstancias, un hombre de éstos podía convertirse en consejero de guerra o en inventor de estratagemas.[103] La ley (por lo menos la ática) debió de contener una prevención especial sobre este extremo. «El adivino no mandará al caudillo, sino éste sobre aquél»;[104] por lo menos, había que impedir que el adivino se pusiera en relación directa con la tropa. Además de los signos de las víctimas sacras, el vidente interpretaba también otra clase de presagios como, por ejemplo, el vuelo de los pájaros, los truenos, eclipses, prodigios naturales y sueños, y no estaba determinado claramente hasta dónde llegaban sus atribuciones. El adivino de Temístocles le ordenó un sacrificio humano

100. Heródoto, IX, 37. Para lo siguiente, véase V, 44, y IX, 38. Se afirmaba en Argos que los espartanos habían matado también al gran vidente Epiménides. Pausanias, II, 21, 4.
101. Pausan., I, 27, 6; X, 1, 4.
102. *Ibíd.*, III, 11, 5; VI, 2, 2; X, 9, 4.
103. Heródoto, VIII, 27. *Ibíd.*, VI, 83, el adivino Cleandro como consejero de los esclavos argivos fugitivos en Tirinto.
104. Platón Lach., p. 199 a.

en el buque almirante antes de la batalla de Salamina.[105] Hubo caudillos que prevalecieron contra sus adivinos, haciéndoles aceptar que los signos interpretados hacían alusión al enemigo y no al ejército propio, cambiaban de lugar, ordenaban de nuevo sus filas y mandaban celebrar nuevos sacrificios.[106] En la batalla de las Arginusas (406 a. de C.) ambos partidos lucharon contra la advertencia de sus adivinos;[107] el estratego ateniense de aquellos días, Trasilo, tuvo, además, un sueño que anunciaba a él y a sus compañeros de mando la victoria y la muerte inmediata (por el infame proceso), según les aclaró el adivino. Conocida es la obediencia de Jenofonte para los auspicios sacros,[108] y a sus obras debemos la información más extensa sobre la credulidad de la Esparta tan admirada por él.[109]

Cuando los presagios eran muy malos, importaba que el adivino conociera todas las fuentes auxiliares de su cargo, que ya de por sí suponía una tradición muy importante. En el primer año del reinado de Agesilao (397 a. de C.) cuando estalla la conjuración de Cinadón, que pone en peligro la existencia entera de Esparta,[110]

105. Plut., *Temíst.*, 13, tomado de Fanias. En los tiempos míticos se sostiene lo mismo de manera más burda: un príncipe de Tebas se suicida ante las puertas de la ciudad paterna amenazada, porque Tiresias hace depender la victoria de su sacrificio. Apolodoro, III, 6, 7. Véase cómo Pelópidas supo esquivar una pretensión semejante; Plut., *Pelóp.*, 21, 22.

106. Polieno, II, 3, 4; III, 9, 9.

107. Diodoro, XIII, 97.

108. Los pasajes en Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, página 176.

109. Para el culto espartano en campaña v. *De re p. Laced.*, XIII, 2. En la *Hellenica*, un buen ejemplo en la conducta del rey Agesípolo en la guerra; IV, 7. Y ya en Tucíd., V, 55, podemos ver cómo los espartanos desistían de traspasar la frontera enemiga cuando los διαβατήρια, víctimas de las fronteras, no daban buenos auspicios.

110. Jenof., *Hellen.*, III, 3, 4. V. el sacrificio medroso de Pausanias, antes de Platea. Plut., *Aristid.*, 17, 18.

el adivino dice al rey, en ocasión de uno de los sacrificios oficiales: «Los dioses muestran una asechanza terrible»; se sacrificó de nuevo y los signos fueron todavía peores. Al tercer sacrificio, volvió a hablar: «Se me figura que estamos rodeados de enemigos». Vuelven a sacrificar a «aquellos dioses que pueden desviar el mal y a los dioses salvadores», y, tras estas invocaciones, acaso anónimas, los signos fueron un poco mejores. No mucho tiempo después Dión se halla intrincado con las artes adivinatorias en toda su actuación, hasta en la misma expedición para libertar a Siracusa;[111] pero su vidente más destacado, Miltas, era, al mismo tiempo, un platónico.

Alejandro *el Grande,* griego creyente si alguno ha habido, era acompañado en sus expediciones por Aristandro, un adivino fiel y digno, que «no porque Alejandro hubiese preferido oír otra cosa le hablaba de manera distinta a como la divinidad hablaba».[112] No era cosa sencilla hacer de adivino del gran apasionado, y tampoco se le nombra mucho en los últimos años o se le incluye en el montón de adivinos; pero muerto el rey, y cuando en la primera disensión violenta entre las gentes de mando el cadáver quedó abandonado, se presentó Aristandro para predecir, extático,[113] que el país que retuviera el cuerpo del rey sería dichoso y viviría en paz. Sólo así recibió estimación el cadáver y fue rescatado para dedicarle una magnífica sepultura. Ptolomeo, el hijo de Lago, se hizo cargo de él.

111. Plut., *Dión.*, passin., esp. c. 22, 24.

112. Arriano, IV, 4, 3, con ocasión de atravesar el Yaxartes. Apiano, que en un paralelo de César y Alejandro (*Bell. civil,* II, 152) considera al segundo como menospreciador de la mántica, merece menos crédito sobre este particular que Arriano.

113. Eliano, *V. H.*, XII, 64. Según Eudocia Violar, 186, Aristando dejó diez libros «sobre mántica», que representarían entonces el comienzo de la literatura mántica.

Mientras existió el paganismo griego, y luego el romano, las víctimas importantes fueron siempre auspiciales,[114] y los sacrificios reclamaban un arúspice, pues la gente del ejército estaba acostumbrada a eso; Alejandro llegó a mandar pasear entre las filas de los soldados los animales sacrificados cuyos auspicios habían sido buenos.[115] La contemplación de las entrañas de las víctimas conservó su viejo estilo y su adivino junto a todos los otros presagios y predicciones. Acaso eran algo incomprensible para quien procedía de un medio distinto; cuando, por ejemplo, el rey Antíoco III desistió de una empresa guerrera a causa de una predicción aruspicial, Aníbal, que estaba delante,[116] le dijo: «Tú haces lo que te dice un pedazo de carne y no lo que te dice un hombre sensato». Pero si se considera, en conjunto, cómo tratándose de decisiones urgentes intervienen «hombres sensatos» para aconsejar, aun a Aníbal mismo, podemos colegir que no siempre lo que se deducía de la contemplación del hígado de la víctima sería el peor consejo. También hay que tener en cuenta la patría del adivino. Aristandro procedía de la Telmeso lícica (o cárica), que siempre se consideró como tierra de adivinos excelentes.[117] Pero llama la atención que la mayoría de los adivinos de la época semimítica y de la histórica sean griegos castizos de la costa occidental del país. Un viejo rey molosio y su hija fueron excelentes videntes;[118] Esciro vino de Dodona a Eleusis;[119] Carno,

114. Un gran prodigio con ocasión del sacrificio, que Seleuco pudo ver antes de salir con Alejandro, v. Paus., I, 16, 1.
115. Polieno, IV, 3, 14.
116. El cual, sin embargo, debía de estar familiarizado con estas prácticas en los asuntos propios. V. Dión Casio, *Fragm. libror. prior.*, 54. Bekker.
117. Cicerón, *De divin.*, I, 41.
118. Antonino Liberal, 14.
119. Pausan., I, 36, 3.

que sirvió de consejero a los dorios invasores de Laconia, era acarnanio, y también lo fueron Anfilito, mandado llamar por Pisístrato, y Megistias, el vidente de Leonidas;[120] el mismo Hesíodo había aprendido de los acarnanios el arte de la adivinación, por lo demás, entre los conquistadores dorios encontramos videntes de la familia de los Iamidas, que eran[121] eleos, como los Telíadas y los Clitíades y otros muchos; pero el vidente que traían consigo las huestes griegas que acompañaban al ejército de Mardonio era un leucadio.[122] Es difícil suponer que todo esto sea pura casualidad.

En la vida privada, la adivinación era cosa de cada cual, a discreción. Hubo atenienses distinguidos, como Cimón,[123] muy aficionados a ella, y Nicias tenía en su casa al adivino Estilbides, no tanto para los asuntos públicos como para los privados, especialmente las minas de plata.[124] El adivino ejerció sobre él un influjo moderador, tratando más bien de substraerle al exceso de superstición. En momentos de gran tensión surgían adivinos por todas partes, y cuando la resolución de la expedición a Sicilia, Alcibíades pasó por encima de todo, hasta la protesta de los sacerdotes, gracias a los adivinos por él utilizados, que se apoyaron en supuestos oráculos remotísimos. No obstante, también en días normales las ciudades populosas cobijaban todo género de profetas que no tomaban a mal que se los designara como *mantis* (adivinos), pero que por dinero favorecían cual-

120. Heródoto, I, 62; VII, 221; Pausan., III, 13, 3.
121. Sobre esto especialmente, véase Píndaro, *Olimp.*, VI, y los intérpretes.
122. Heródoto, IX, 38.
123. Plut., *Cimón*, 18.
124. Plut., *Nic.*, esp., 4, 13, 23. Es bastante curioso que se creyera que los mantis o adivinos podían tan sólo predecir el porvenir de los demás, no el suyo propio. Así, el Sócrates histórico en Jenof.. *Conviv.*, IV, 5.

quier clase de locura. Artemidoro[125] enumera estos parásitos de la adivinación y los señala como embaucadores; dejamos de lado su lista para no detenernos sino en aquellos cuyo arte recibe su aprobación, a pesar de que pudiera hacérseles más de una objeción: sacrificadores, augures, estrelleros,[126] intérpretes de «fenómenos» (τέρατα), de sueños y los arúspices. «Lo que se refiere a astrólogos y horoscopistas, conviene que lo veamos antes.» Esta gente, que se podía encontrar todos los días en las plazas públicas, debió de hacer negocio, por lo menos en la medida que se les podía cobrar contribución industrial, y los bizantinos[127] llegaron a cobrar o querer cobrar la tercera parte de los ingresos de los «prestímanos, adivinos y curanderos», es decir, una contribución industrial del 33 por 100, pues el oficio bien tendría sus dificultades prácticas.

Todavía en tiempos del Imperio mantuvo Atenas un adivino público,[128] y no como arúspice, para lo que ya habría otra provisión, sino como profeta. De este modo se ahorraban las costosas embajadas a Delfos, que ya por entonces apenas si es interrogado por las ciudades; para los casos de supersticiosa preocupación de la población bastaría con el funcionario oficial.

Acaso se pueda explicar la exclusión de las mujeres del arte de la adivinación en la época histórica porque no se trataba de cuestión de inspiración, sino de ciencia y aprendizaje, y porque la contemplación de las entrañas de las víctimas no fuera cosa propia de mujeres y doncellas. El mito nos da los nombres de Casandra y de Manto, la hija de Tiresias, y allí donde perduraba toda-

125. *Oneirokrit.*, II, 69.
126. Seguramente diferenciados de los astrólogos, como especie inocente.
127. Aristóf., *Econ.*, II, 4.
128. Luciano, *Demonax*, 37.

vía alguna fundación de los tiempos míticos, encontramos mujeres profetisas; en el santuario de Delfos el oráculo por boca de la Pitia, desde Femonoe, que fue allí la primera sacerdotisa de su padre Apolo, y en Dodona, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, las tres ancianas (Pelíades) transmitían la revelación. De las sibilas, sin embargo (véase más abajo), apenas si aquí y allí despunta alguna en un ambiente histórico, como la Atenes, de Eritrea, que instruyó al gran Alejandro sobre su ascendencia divina;[129] la Diotima del *Banquete* platónico no es más que una elaboración de la fantasía. Se contó probablemente, como indicamos a propósito del sueño en el templo, con el somnambulismo, pero falta la somnámbula profética; había viejas manipuladoras de amuletos y de mixturas, y aun brujas de la peor especie, desde la Farmaceutria de Teócrito hasta la Canidia de Horacio, pero no hubo mujer profetisa.

Todavía muy tarde se seguía creyendo en la posibilidad de una inspiración mántica que se apodera del hombre, y además del vidente, otras personas podían en momentos poseer la misma fuerza. Se seguía sosteniendo que algunas veces el alma se separa del cuerpo y puede disfrutar entonces de una mayor lucidez; unas, son excitadas por el sonido de ciertas voces (humanas) y de cantos frigios; otras, por los sotos y bosques, ríos y mares, que las hacen videntes. Y había ciertos vahos terrestres que preparaban el ánimo para pronunciar oráculos.[130]

De todos los medios de predicción del futuro, es el más serio la astrología, que los griegos recibieron tarde del Oriente, que ya lo poseía de manera sistemáti-

129. Estrabón, XIV, p. 645; XVII, p. 814.
130. Cicerón, *De divin.*, I, 50.

ca antes que los griegos tuvieran de él la menor idea. Se diferencia de hecho de toda otra suerte de adivinación por la fría y terrible exactitud con que funciona con él un fatalismo total. La mántica espera todavía, en su fondo, algo de los dioses; la astrología, nada,[131] pues aun en el caso en que los planetas y las estrellas fijas fueran divinidades, el destino que parte de ellas es absoluto; de él forman parte también el carácter y la moralidad de cada individuo, que dejan de ser libres en consideración de las estrellas.

Sin duda alguna, fueron los egipcios los primeros en sostener la dependencia en que están de las estrellas el curso de la vida y el carácter de cada hombre. «También esto —nos dice Heródoto[132]— han descubierto los egipcios, a qué dios corresponde cada mes y cada día, y qué destino, fin y carácter ha de tener el nacido en un día determinado.» La investigación posterior ha averiguado[133] que no se trataba sólo del día, sino también de la hora, y que esto se juzgaba según la constelación, la situación de los planetas, de suerte que éstos eran consultados para cada hora en perspectiva de decisión importante. La segunda gran patria de la astrología fue, como es sabido, Babilonia,[134] y uno de los nombres que llevaba ese pueblo, los caldeos, acaso sirviera de sinónimo a la profesión de astrólogo en Grecia y Roma.

131. Suetonio, *Tiber.*, 69: *Circa deos ac religiones (Tiberius) neglegentior, quippe addictus mathematicae persuasionisque plenus, cuncta fato agi.*

132. Heródoto, II, 82. Además de esto, observaban los τέρατα, «fenómenos»; fijaban por escrito lo que resultaba y sacaban en consecuencia que, de presentarse el mismo presagio, el desenlace en el futuro habría de ser el mismo también.

133. M. Duncker, *Gesch. des Altertuns*, 3.ª edición, volumen I, p. 178, y las citas contenidas.

134. V. los pasajes en Krause, en la *Realencykl. s. v. Mathematici.*

Para los griegos, durante mucho tiempo, las estrellas no fueron otra cosa que auxiliares para medir el tiempo, para la navegación, y bellas apariciones en cuyas constelaciones figuradas se engarzaban algunos mitos. «Los lucientes señores conducen para los mortales el invierno y el verano.»[135] Hesíodo no habla de estrellas, sino de la elección del día, es decir, de la influencia de algunos días sobre empresas y obras, [136] y se trata de ciertos días del mes que son propicios o nefastos, como ocurre en los viejos calendarios con el sangrador. Según Heródoto, primero fueron ciertos poetas los que se iniciaron en el horóscopo egipcio; pero no se ha podido averiguar sus nombres, y sólo hipotéticamente se atribuye a los órficos; de todos modos, esta indicación puede mantenerse junto a los otros rasgos de influencia egipcia que encontramos en los griegos a partir del siglo VII (así, en las figuraciones de ultratumba). El primer horóscopo conocido debe de ser el del «astrónomo» Metón, de Atenas, que anunció el desastre de la expedición a Sicilia, negándose a tomar parte en ella.[137] Si transcurre mucho tiempo sin que se vuelva a hablar de horóscopos, hay que tener en cuenta que la astrología suponía una ciencia difícil, postergada fácilmente por toda la otra mántica. Aristóteles, que en un mundo de esferas concéntricas asigna a las estrellas fijas una vida inmortal y beata, considerando también eternos a los motores de las siete esferas planetarias, nada sabe de la influencia de las estrellas sobre el destino de los hombres.

135. Esquilo, *Agamenón*, 5.
136. Hesíodo, *Opp. et. d.*, 763 y s. Menciona antes las estrellas con ocasión de las del año.
137. Eliano, *V. H.*, XIII, 12. Las circunstancias acompañantes en Plut., *Alcib.*, 17; *Nicias*, 13. Es posible que ya en el siglo V visitaran caldeos a Grecia; según Aulio Gelio, XV, 20, caldeos habían pronosticado al padre de Eurípides que su hijo triunfaría en los agones.

Pero desde Alejandro, los egipcios y caldeos fueron súbditos de señores griegos, y en la mezcla que se inicia entre la cultura y la religión oriental y griega, el mundo occidental empieza a familiarizarse con la interpretación de las estrellas. El Gran Rey se había mantenido dentro de la tradición mántica griega, y aun la gente de su Corte que estuvieron interrogando al Destino durante su vida y la de Hefestión, lo hicieron valiéndose de las entrañas de las víctimas[138] y no con ayuda de las estrellas. Cuando los caldeos previnieron al Rey de su último viaje a Babilonia, pues que significaba su muerte, no les hizo el menor caso y hasta les atribuyó miras interesadas.[139] Pero ya los herederos de su poder fueron más condescendientes. Cuando había que examinar presagios públicamente, ante un ejército donde daban el tono los griegos y los macedonios, se practicaban las artes griegas, y Seleuco, antes de iniciar el ataque contra Antígono, refirió a las tropas una comunicación del Apolo milesio y un sueño.[140] Pero a Antígono, que solía menospreciar el arte astrológico, le hizo gran impresión la predicción de los caldeos, de que si dejaba escapar a Seleuco, perdería la vida más tarde en lucha contra él, y así, mandó de mala gana fuera perseguido hasta darle alcance.[141] «Pues los caldeos —añade Diodoro— tienen una gran experiencia y minuciosa observación de las estrellas desde hace muchas miríadas de años.» En todo caso, la astrología sentó pie firme en los pueblos de lengua griega, aunque debió de ser algo reservado a los príncipes y gente acaudalada, pues que suponía importantes gratificaciones. También ocurrió que un caldeo, para ser utilizable en la guerra, se hacía

138. Arriano, VII, 18, 1.
139. Arriano, VII, 16, 17.
140. Diodoro, XIX, 90.
141. Diodoro, XIX, 55

además mantis griego, como es el caso de un tal Sudino en el cuartel general de Atalo I de Pérgamo, antes de la gran victoria sobre los gálatas, y vale la pena de releer[142] en qué forma el Rey engaña al adivino y con él al ejército con el mejor resultado apetecible. Junto a la astrología, la astronomía consigue en la época alejandrina los grandes éxitos conocidos, y parece que no le fue menester para ello hacer concesiones a la fe astral. El famoso Eudoxo había rechazado la enseñanza caldea, y su divulgador poético, Arato, ni en los poemas astronómicos ni en los meteorológicos habla para nada del influjo de las estrellas sobre el destino y el carácter de los hombres.[143] Pero no pasó mucho tiempo antes que el arte de los *mathematici* encandilase a grandes romanos ambiciosos; el horóscopo, tanto el propio como el de los que se le pueden a uno cruzar en el camino de la vida, no sólo revelaba el destino, sino también el carácter irrefrenable de cada cual,[144] y acostumbraba a sus creyentes a prescindir de todo reparo moral. Algunos emperadores se han ganado la fama más terrible por llevar a sus últimas consecuencias esta locura. En el mundo cristiano se han filtrado algunas supersticiones paganas, pero nunca, durante siglos, lo hizo la astrología, y ya es un signo sospechoso de la religión de algunos poderosos el que en el siglo XIII vuelve a crecer la fe en las estrellas procedente del Islam.

142. Polieno, IV, 20.

143. Arato, según la referencia de Westermann., *Biogr.*, p. 55 y 61, había escrito también una astrología; pero esta palabra se usaba también en el sentido de astronomía.

144. El poema de Manilio de la época de Tiberio es la primera manifestación poética importante en este sentido. V. *Manilio*, I, 4 y s., 113. Por lo demás, en Cicerón encontramos la demostración minuciosa de la nulidad de la astrología, *De divin.*, II, 42-47.

Antes de ocuparnos en los oráculos, tenemos que detenernos con una especie de predicciones que, por su falta total de base, denotan que la avidez de los griegos por descubrir el futuro apelaba a los medios más dudosos: los χρησμός o sentencias (λόγια) de los cresmólogos. En su forma completa, cuando no se comunican en conversación corriente, son casi siempre hexámetros y su estilo se acerca lo más posible al de las respuestas de los oráculos.

Pero, por desgracia, los griegos, en cuanto se ponen a escribir, han sido un pueblo de embaucadores. La primera epístola, de la que hace mención el mito (si bien se trata de un mito posthomérico), fue aquella carta simulada ante Troya por sugestión del mayor de los héroes aqueos, que se dijo de Príamo, y que sirvió para provocar la ruina de Palamedes. Con el tiempo, cuando ya estaban divulgados muchos versos délficos obscuros y magníficos, a algunos se les debió de ocurrir que eran capaces de otro tanto, y así surgieron toda una colección de sentencias escritas, que fácilmente se atribuían a antiquísimos videntes míticos: a Bacis, a Museo, a Layo, a Eucloo, a Líco, etc., o a las sibilas famosas, es decir, a gente que nadie había visto personalmente y a la que no se podía ir a preguntar. Acerca de las sibilas, estas figuras tan problemáticas por tiempo y origen, se supo algo fijo más adelante, cuando ya existían hacía mucho noticias de Bacis, Museo, etc.; Heráclito sabía de una tan sólo, «seria, sin afeites, sin afectación, profetiza a impulso de los dioses para mil años.»[145] Tampoco Platón menciona más que a una,[146] mientras que Heródoto, aunque le sobran ocasiones,

145. O como se quiera traducir el χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ. Heráclito, *Fragm.*, 10.

146. Platón, *Phaedr.*, p. 224 b; *Theages*, p. 124 d, escrito seudoplatónico, pero casi contemporáneo.

jamás habla de ellas. Se señalaba una roca desde donde hablaban las sibilas y, en el Buleuterión de Delfos, la piedra donde descansó la primera sibila, la llegada del Helicón. Damos por conocido cómo después se enumeran varias de ellas, con cifra fija finalmente, y con sus nombres y sus patrias singulares, cual, por ejemplo, la Herófila.[147] La idea general es la de una vidente en misteriosa soledad, que sólo en ocasiones se acerca a los hombres, y que desaparece luego de entonada la melopea profética; en una época literarizada se imaginaba a las sibilas como escritoras: Dafne, una hija de Tiresias, enviada en ofrenda a Delfos por los epígonos, «escribió allí toda suerte de cresmos de diverso género».[148]

Pero todo lo que se conserva escrito como procedente de aquellas videntes y profetisas, era invención pura, lo mismo, por ejemplo, que toda la literatura órfica que surgió a partir del siglo VI y cuyo verdadero autor pudieron descubrir los eruditos de la Grecia tardía (entre otros, Suidas), luego que todo llevaba el nombre de «Orfeo». Muy a gusto eludiríamos la palabra «falsificación» en estas materias, y consideraríamos como una costumbre inocente, corriente en los pueblos antiguos, el que obras que habían sido concebidas con un determinado espíritu se atribuyesen a un viejo y famoso representante de ese espíritu. Éste puede ser el caso en escritos de carácter religioso, cuyo sentido tiende a remontar las opiniones y los sentimientos, pero en los cresmos, todo su valor y efecto dependía de que se consideraran literalmente obra de videntes míticos, y como no era así y predecían determinados sucesos, no puede menos de hablarse de falsificación.

147. V. en Pausan., X, 12, 4, una referencia importante. Una descripción extensa aunque confusa de las sibilas, en Suidas, v. Westermann, *Biogr.*, p. 83.

148. Diodoro, IV, 66.

Se nos figura que una nación tan despabilada como la griega tuvo que darse cuenta de esto, y sabido es que, tratándose de la suerte de cada uno, en todos los pueblos es común que se aguce un poco la mirada. Pero el caso es que nos las habemos con un pueblo cuya fe en la mántica era ilimitada y que se preocupaba diariamente y a cada hora por el porvenir, en grande o en pequeño, el de todos o el de cada uno.

Se tomó, pues, también gusto por los cresmos, junto a las demás artes de adivinación; ni el recelo ni el engaño manifiesto impidieron que, junto a lo falsificado, se diera también lo auténtico y antiguo de verdad. Además, los creadores de cresmos habían conseguido a su debido tiempo que sus versos fueran conservados por los imperantes como secretos maravillosos, y desde este momento la misma envidia haría que los oráculos sobre el destino de cada cual fuesen cosa codiciable.

La diferencia entre esos cresmos y las sentencias del oráculo es bien clara. El cresmo es la profecía conservada desde antiguo, sin previa interrogación; el oráculo, lo que se manifiesta en un momento determinado como contestación a una pregunta. La dificultad de interpretación en el cresmo está al principio; el suceso previo, condicionante, aquello de que depende el acontecimiento predicho, está obscuramente aludido casi siempre, es una especie de misterio a escudriñar, mientras en el oráculo sucede lo contrario; en el oráculo, la ocasión condicionante y la pregunta son claras, lo obscuro es la respuesta.

Una diferencia similar es la que existe entre el cresmo y la respuesta del mantis; se comprende fácilmente que los pronunciadores de oráculos sean designados en el lenguaje indeciso de más tarde con el nombre de μάντις (adivinos); pero, por lo demás, se sabía «que el mantis no pronunciaba oráculos, sino que interpre-

taba sueños, el vuelo de las aves y las entrañas de las víctimas»,[149] esto es, que, como el oráculo, correspondía al presagio y a la interrogación del momento, mientras que el cresmo aludía al hecho anterior del cual dependía el cumplimiento del acontecimiento, de manera obscura e incierta, de suerte que, por lo general, sólo por el resultado se daba uno cuenta de qué era lo que se había querido significar. No hay que desconocer, sin embargo, que también Delfos había pronunciado a veces oráculos que hacían relación a un suceso previo, condicionante, obscuramente aludido y a desentrañar. Finalmente, coincidían cresmos y oráculos en que algunas veces, en lugar de contener una revelación, comunicaban prescripciones prácticas.

Si nos fijamos, por ejemplo, en el cuadro movido del siglo v y de la Atenas de entonces, el pueblo se halla en posesión plena de toda una colección de sentencias proféticas.[150] Ya las guerras persas habían sido pronosticadas por Bacis, Museo, Eucloo, etc.; Heródoto nos transmite literalmente una serie de esos cresmos,[151] y una vez se nos declara como un creyente incondicional; pero el bello cresmo de que nos da cuenta (VIII, 77), debió de ser inventado después de la batalla de Salamina. Para los demagogos tenía que ser cosa tentadora el servirse de la masa de profecías, y Temístocles debió de llevar fama de ser «el único que entendía las palabras de los dioses en los cresmos».[152] Cuando se declaró la guerra del Peloponeso, los cresmólogos «entonaron», lo mismo en las ciudades beligerantes que fuera de ellas, muchas cosas que fueron entendidas rápidamente; se

149. Pausan., I, 34, 3.

150. Para lo siguiente v. Pausan., X, 14, 3. Tucíd., II, 8, 21, 54; V, 26, 103; VIII, 1.

151. Herodoto, VIII, 20, 77, 91; IX, 43.

152. Eliano, *V. H.*, XII, 43. Que también entendía el oráculo, v. Heródoto, VII, 143.

dijo, y no se equivocó, que la guerra iba a durar tres veces nueve años; cuando la gran peste, los viejos recordaban la vieja sentencia, según la cual vendría la guerra dórica, y con ella... (seguía «hambre», «peste», según se pronunciara la palabra). A los desdichados melios, por el contrario, cuando (416 a. de C.) se trataba de perderlos, se les hizo todavía burla con una advertencia para que renunciaran a toda mántica y profecía «y todas las cosas parecidas que traen la perdición por las esperanzas que despiertan». Años después, cuando lo de la expedición a Sicilia, Atenas pagaría cara esta burla, puesto que se dejaría llevar a los mayores extremos por toda clase de predicciones y supersticiones y tomaría en este estado de ánimo la decisión fatal; Alcibíades aportó por medio de sus «adivinos»,[153] es decir, por hombres vendidos a él, aquella «sentencia remotísima», según la cual Atenas había de cobrar alta fama por causa de Sicilia; claro que cuando las cosas salieron mal, «se sintió gran coraje contra tales gentes». Cuando diez años después los atenienses eran vencidos en Egos Pótamos —naturalmente, por traición, decían ellos—, se consolaron pensando que la derrota y la traición habían sido profetizadas en los cresmos de la Sibila y de Museo.[154] Luego veremos cómo el empleo de este género de predicciones no estaba al alcance de cualquiera.

Estos cresmólogos eran personas de grandes pretensiones. Las predicciones antiguas no las manejaba cualquiera ni el adivino de la calle, sino que estaban en los templos o en los palacios de los gobernantes; por lo menos en un principio, no fueron enunciados para la masa, sino para gente que podía pagar bien. Ya la Casa Real de los Temenidas de Argos (hasta 750 a. de C.)

153. Plut., *Nicias*, 13.
154. Pausan., x, 9, 5 y s.

tenía una abundante cosecha de sentencias que sólo el rey conocía y comunicaba a su sucesor en el lecho de muerte.[155] Acaso las familias de tiranos fueron clientes aventajados para esa clase de supercherías, por lo menos lo fueron los Pisistrátidas. Una parte o todo su material en cresmos se hallaba en el santuario de la Acrópolis de Atenas (580 a. de C.), donde los abandonaron cuando su expulsión, cayendo en manos de Cleómenes, que se los llevó consigo a Esparta, donde se creyó leer que eran de esperar mayores contrariedades para los atenienses.[156] Nos enteramos también[157] que se trataba principalmente de predicciones de Museo que poseyó Hiparco, hijo y sucesor de Pisístrato; pero el tirano no se las arreglaba por sí solo en la interpretación y tuvo que servirse de un «ordenador» (διαθέτης). Allí donde surge este funcionario hay que estar preparado para cualquier clase de engaño; en el caso actual se trataba del mismo Onomácrito de Atenas, a quien se le atribuyen otras invenciones de este género (toda una parte de la llamada literatura órfica), y en el mismo Hiparco expulsó de Atenas al que gozó de su confianza, al ser descubierto por el poeta ditirámbico Zaso en una falsificación de aquellos cresmos de Museo. Los Pisistrátidas se reconciliaron con él en su vida de exiliados y se lo llevaron consigo a Susa, cuando trataron de mover al Gran Rey a la guerra contra Grecia. Heródoto nos cuenta de la manera más divertida cómo también aquí le fue imposible prescindir de sus engaños.

Al siglo VI corresponde la famosa compra de los libros sibilinos en Roma, ya sea por Tarquino *el Joven*, ya sea por *el Viejo*. Entre las variantes de esta historia

155. Nicol. Damasc., *Fragm.*, 32 (Dindorf, I, p. 24).
156. Heródoto, V, 90.
157. *Ibíd.*, VII, 6.

hay que destacar aquella según la cual la mujer en cuestión no sería una sibila, sino una extranjera.[158] Puede ser que en esa época se extendiera desde Grecia un deseo general de poseer cresmos, de suerte que también el rey de Roma tuviera noticias de ello; pero como es difícil que el prosaico pueblo romano pudiera inventar por sí ficciones tales, ni tampoco era cosa suya la inclinación a la superchería, se prefirió lo de la compra en idioma griego. Se puede preguntar si estas sentencias sibilinas fueron especialmente hechas para Roma[159] o si, sencillamente, habían sido robadas de algún templo de la Italia del Sur. Cuando, huidos los reyes, el *populus* patricio tomó las riendas del gobierno, debieron de considerarse como una preciosa herencia, como algo que ya se había envidiado a los Tarquinos. Pero Roma administró sensatamente este tesoro; no permitió ningún «ordenador» que dispusiera de ellos omnímodamente, sino que nombró funcionarios *ad hoc*, primero dos, luego diez y finalmente quince, con reguladas atribuciones, y sólo el Senado podía decidir si había que interrogar los libros y en qué momento; tampoco sin anuencia podían comunicar por sí mismos al pueblo ninguna sentencia sibilina.

Entretanto, los Estados griegos, a pesar de todos sus muchos cresmos, fueron sucumbiendo; mientras que Roma conquistó y mantuvo el imperio del mundo, a la par que seguía consultando periódicamente los misteriosos libros, por muy absurdas que fueran sus respuestas. ¿Qué razón había para no seguir la costumbre?

158. Dioni. Hal., IV, 62.
159. De haberse referido el contenido esencialmente a Roma, no se hubiera intentado, después del incendio del año 84 antes de C., la recogida de nuevas sentencias en las regiones griegas, esto es, un propósito de conseguir algo parecido a lo que se perdió.

Ya hemos visto cuán distinto es el cuadro que nos ofrece Atenas. La gente conocía cresmos de toda clase, acaso también de los que constituían posesión exclusiva de los Pisistrátidas, y el Estado se sentía impotente para vigilar sus aplicaciones y someter el asunto a determinados funcionarios, y es posible que la democracia considerara como un mérito suyo el que cualquier ciudadano se pudiera enterar de lo que en tiempos habían cantado Bacis y Museo. Pero Atenas poseía una fuerza contrastante que Roma nunca pudo ofrecer: la sátira de sus autores cómicos, y el que ésta tuviera lugar demuestra que el público ateniense no estaba completamente *in albis* de la gran supercheria. Uno de los entretenimientos favoritos de Aristófanes consistía en imitar el estilo solemne de los cresmos y ponerlos en boca de los individuos más despreciables, como, por ejemplo, Hierocles[160] y los importunos profetas mendigos en la fundación de la ciudad de los pájaros;[161] pero la palma se la lleva la conocida escena de *Los caballeros*.[162] El paflagón (Cleón) posee cresmos que su compañero de esclavitud le roba en cuanto se duerme; los cresmos predicen la caída de Cleón y la serie de sus sucesores, y son comunicados por prueba; en el curso de la comedia el paflagón y su competidor, el tratante de salchichas, se presentan al demos con un buen golpe de predicciones en verso: «Tengo todavía una cesta llena». — «Pues yo todo un piso y dos habitaciones.» — «Los míos son de Bacis.» — «Y los míos de su hermano mayor Glanis» (un nombre inventado de momento). Y continúan la disputa mostrando por pequeñas partes la mercancía.

160. *Paz*, 1044 y s.
161. *Aves*, 960, 973.
162. 109 y s., 197 y s., 960 y s.

Después de estas caricaturas se podía uno figurar que los cresmos no disfrutaban en Atenas de autoridad. Pero por la misma época, en la tragedia se habla en tono solemne y patético del asunto. «Sí, existen, se conservan todavía pergaminos escritos en negro, llenos de sentencias innumerables de Apolo», nos dice Eurípides.[163] Aquella ansia general de conocer el porvenir beneficia también a las predicciones en verso. Entre las estafas de Lisandro[164] estaba aquella del niño prodigio amaestrado que iría a Delfos y reclamaría para leer los libros sentenciales, y leería que lo mejor para Esparta había de ser que los reyes fueran elegidos de entre los mejores ciudadanos, esto es, que fuera rey el no Heráclida Lisandro. Toda la historia de este hijo del cielo nacido en Accio —a cuya «educación» ayudaron «muchas gentes de la buena sociedad»—, se desenvuelve, es verdad, en un medio muy distinto del de Atenas; la atmósfera de Esparta era más densa, y hacia el 400 a. de C. se honraba allí a un cresmólogo de nombre Diópites, «un hombre lleno de viejas predicciones, perspicaz y experimentado en todas las cosas divinas». Un tipo así no podía haber prosperado por entonces en Atenas.

Las predicciones de videntes conservadas en Delfos nos hacen pensar que los templos solían coleccionarlas, acaso regaladas por personas temerosas de poseerlas.

En época posterior se habla en ocasiones, junto a todo otro tipo de presagio, de sentencias tomadas en serio por los griegos. La Casandra de Licofron (en la época de Ptolomeo Filadelfo) es una mera figuración poética; pero el éxito, para nosotros apenas comprensible, de la obra, constituye una prueba más del extendido gusto por lo profético arcano. Del siglo II antes de

163. Euríp., *Pleisthenes*, fragm., 8.
164. Plut., *Lisandro*, 25, 26.

Cristo deben de proceder las profecías contenidas en las *Mirabilien* de Flegón. No se atribuyen a Baucis, Lino o Museo, sino que son puestas en boca de absurdos entes fantasmales de la época y en estrecha relación con las luchas de los etolios contra Roma y con los propósitos del rey Antíoco en su guerra medio perdida contra Roma, hasta que un romano que se vuelve loco, Poplio (Plubio) se desata en prosa y en verso para anunciar a su ciudad la caída. Aparece entonces en medio del ejército un lobo rojo, que le devora a la vista de todos, pero deja la cabeza, que sigue profetizando. No porque la ficción sea de tan mal gusto vamos a dudar que semejantes profecías fueron fingidas entonces y hechas valer para mantener el espanto contra Roma. Podemos figurarnos cuántas especies de éstas debieron de circular durante la guerra de Roma contra Grecia y en los dominios de los Diadocos. En estas comarcas, desde siempre tan aficionadas a las profecías, el cresmo era el recipiente en que se vaciaban todas las inquietudes, tanto de los cuerdos como de los locos, de los pícaros como de los piadosos y patriotas, de los amigos y de los enemigos de Roma. Cuando Augusto se hizo cargo del Pontificado máximo,[165] se decidió a poner término a este fervor; hizo reunir todos los libros de profecía griegos o latinos, anónimos o de autores «impropios», y más de dos mil fueron quemados; sólo conservó los libros sibilinos, luego de hecha una selección; se guardaron en el magnífico templo de Apolo Palatino, en dos arcas doradas, debajo de la base de la imagen del templo. Pero no es posible que el señor del mundo pudiera sujetar la fantasía de sus pueblos del Oriente, tan terrible en predicciones. Plutarco se lamenta todavía[166] de la cohorte de

165. Suetonio, *Octav.*, 31.
166. Plut., *De Pyth. oracc.*, 25.

pícaros que merodea en los templos de la Gran Madre y de Serapis, y que se entretiene en leer cresmos a los esclavos y a las mujeres con el mayor desparpajo, a veces previa una insaculación, entusiasmando a este público con el ritmo y las expresiones altisonantes, de suerte que padece con ello toda la poesía. Además, mucho había escapado a aquel auto de fe, entre otras cosas los libros sibilinos fingidos que existían desde antiguo, y precisamente con este tipo de documentos se continuó elaborando en tiempo de los emperadores, aun por los mismos judíos y cristianos, hasta que constituyóse ese gran depósito que ahora conocemos por los seudosibilinos. En el siglo XIII se creía que los auténticos se conservaban en la Capilla Laterana, y se solían citar algunos trozos.[167]

Los cresmos tuvieron menos que ver con los dioses y la religión que todo el resto de la mántica. Si más adelante se juntan en una a Bacis, Lino, las Sibilas, etcétera, con Zeus y Apolo, se deberá a la lógica de la mitología tardía.

No es fácil hablar de la naturaleza del *oráculo* griego, pues el más conocido de todos ellos, el de Delfos, alcanzó en todos los sentidos un desarrollo anormal. En muchas de las noticias que nos quedan del oráculo de Delfos nos pueden animar la duda de en qué grado se pueden interpretar típicamente con respecto a los oráculos griegos en general. Además, Delfos, en su época más floreciente, se había convertido en un órgano de vida de la nación griega de carácter singularísimo; es decir, que influyó sobre ella y ésta a su vez sobre él en tal forma que apenas si cabe pensar en la una sin el otro. Al estudioso

167. Huillard-Bréholles, en el prólogo al *Chronicon Placentinum*, p. XXXVI.

unas veces se le antoja que las fuentes espirituales descienden desde el Parnaso e inundan toda Grecia; otras, por el contrario, que las oleadas del espíritu griego invaden desde las costas y los valles la rocosa montaña de dos picos. No es sólo que las preguntas dirigidas por el pueblo griego a este oráculo hicieron de él algo tan distinto de los otros, sino que, además, todo aquello que más conmovía a la nación se dio cita alrededor de este santuario: sus agones, su pensamiento, su poesía y su arte excelso en forma de ofrendas votivas, sin que en otra parte ocurriera algo parecido.[168] Y todo esto libremente, por un movimiento espontáneo de la fantasía griega, que tenía necesidad de un Delfos y lo obtuvo.

A pesar de esta manifestación absorbente, es menester indagar qué cosa eran los oráculos en general. Perennemente tendremos que renunciar a la idea dominante de que sólo se ocuparon en revelar el futuro, pues futuro y profecía fueron sólo una de sus manifestaciones, y no la más frecuente ni la más importante y, sobre todo, tampoco la primitiva.

Muy significativamente se señala a Gea como señora primera del oráculo de Delfos; por lo demás ella es también la protoprofetisa, y predice para Cronos y para Zeus. Acaso la religión griega ha conocido un tiempo (diferente según las regiones) en el que el Universo se dividía en dos mundos o potencias, aquello que formaba parte del éter, como los luceros del cielo y todos los fenómenos meteóricos, y todas las fuerzas que albergaba la Tierra, y pudieron ya por entonces existir oráculos que serían cosa de la Tierra. Algunos lugares denunciaban la proximidad y eficacia de una fuerza extra-

168. Luego de la guerra persa se apagaron todos los fuegos impurificados por los bárbaros y se recogió fuego puro de Delfos, «del hogar común». Plut., *Aristid.*, 20.

humana: bellas y poderosas fuentes, grutas, algunas grietas del suelo. El hálido y vaho[169] especial que los pastores cereanos creían aspirar, les ponía a veces fuera de sí, y una de las noticias más viejas de las llegadas a nosotros puede ser la que nos cuenta de la gruta de las Ninfas esfragítidas en el Citerón;[170] «hubo allí antes un manteón que arrebataba a la mayoría de los habitantes de la comarca, por lo que se les llamaba "ninfoletas", esto es, poseídos por las ninfas». No se habla para nada de interrogaciones; un hálito misterioso, elemental y natural, sobrecoge a veces a los que se acercan. Que la revelación surge primitivamente de la tierra se nos manifiesta sin querer en el mito de Anfiarao: el oráculo surge allí donde la tierra hendida por el rayo de Zeus se tragó o «guardó» al vidente con su auriga y sus caballos; tiene que hacerse subterráneo para prodigar en seguida oráculos.[171]

Todo otro género de mántica es independiente del lugar y acompaña al hombre, mientras que el oráculo es un lugar que se da a conocer como mántico, un santuario, por decirlo así, que ha escogido él mismo su emplazamiento. Después se debió de cercar el recinto, o edificar sobre él, para darle también exterior prestancia religiosa. Más adelante se daría alguien que interpretara lo que esos enajenados extáticos hicieran y dijesen, y del mismo modo que el lugar se hizo templo, el hombre se hacía sacerdote; hasta podemos preguntarnos si de

169. Πνεύματα, ἀτροί, ἀναθυμιάσεις, Plut., *De defectu orac.*, 46.

170. Plut., *Aristid.*, 19. También los pastores de Delfos fueron embriagados por los vahos de la tierra, ἔνθεοι, Pausanias, x, 5, 3. En las llamas que salían bajo tierra en la Apolonia ilírica, se tomaba una resolución según esas llamas se comportasen con el incienso arrojado dentro. Dión Casio, XLI, 45.

171. Apolodoro, III, 6, 8. En lo que se refiere al oráculo subterráneo de Trofonio, en Lebades, hay que acudir a la conocida descripción de Pausanias.

entre los griegos, siendo cada uno sacrificador, hubieran surgido nunca los sacerdotes de no haberlos reclamado la interpretación de los oráculos.[172] El emplazamiento se convierte en «lugar de gracia» que atrae, de cerca y de lejos, a los mortales esperanzados o preocupados, prometiéndoles solución a toda clase de cuestiones. Y cuando surgen verdaderas peregrinaciones a determinados santuarios podemos preguntarnos si han sido ocasionadas por los sacrificios y los agones, por las ferias y fiestas, o si no habrá sido el oráculo lo que ha movido a las gentes. No hay que dudar que Olimpia comenzó como lugar del oráculo de Zeus: «cuando desapareció el manteón, la fama del santuario persistió, sin embargo, y prosperó con las fiestas y los agones».[173] Tampoco las anfictionías hubieran surgido por sólo causa de un templo, por muy rico y suntuoso que fuera y su culto tan solemne como se quiera; más bien parece que estas en parte antiquísimas asociaciones de estirpes y Estados griegos deben entenderse como federaciones protectoras para asegurar el acceso y la neutralidad de oráculos importantes: el peregrino debía ser respetado, y la embajada solemne de un Estado no entorpecía. En todo caso, Delfos, Onquestos y Delos, que disfrutaron de la protección de sus anfictionías, fueron a la vez viejos oráculos famosos, y también el templo de Apolo en Argos y el de Poseidón en Calauria debieron seguramente sus sociedades protectoras a oráculos primitivos. Las federaciones antiquísimas no fundaban sus santuarios

172. No quiere esto decir que luego, con un rito detallado, no se sintiera la necesidad del sacerdote, por sólo la cuestión de los sacrificios.

173. Estrabón, VIII, p. 353. Además se sabía que el Geón fue antiquísimamente un lugar oracular de Gea. Pausanias, V, 14, 8. También los griegos ístmicos se asociaron al servicio de Palemón, «nacido en la tierra», y aquí es de suponer también un viejo e importante lugar de oráculo.

después (como, por ejemplo, más tarde los jonios en el Asia Menor), sino que debían su origen al mismo y en razón del mismo, razón que tuvo, sin embargo, que ser muy poderosa. Pero, ¿cuál podía ser ésta sino que el dios, no sólo recibía ofrendas y sacrificios, sino que daba respuestas más importantes y veneradas que las de los demás oráculos de la región?

Nuestras noticias proceden de una época en que un número limitado de oráculos atraían la atención sobre sí solos.[174] Antes había habido muchos oráculos y la Beocia se hallaba tan bien dotada en este particular, que fue llamada la de las «muchas voces».[175] Todavía Estrabón tiene la costumbre de decir manteón en general, en lugar de templo, como si antiguamente ambos casos hubieran sido lo mismo. Se explica fácilmente que con la despoblación de Grecia a partir de los Diadocos la mayoría de los oráculos se extinguieran; pero ya en la misma época de florecimiento se hace mención de la desaparición de este o aquel oráculo. El oráculo de Apolo en Tegira, tan prestigioso hasta las guerras persas, desaparece poco antes del tiempo de Pelópidas;[176] el de Tiresias, en Orcómenes, se extingue con ocasión de una gran peste,[177] y también por lo que se refiere a otros cuya fecha aproximada no se nos da, cabe suponer que la desaparición no acaeció más adelante por causa de la despoblación del país. El oráculo principal de Tebas, el Ptoón, a quince estadios de la capital, desaparece después de la conquista de Alejandro.[178]

174. V. la sorprendente enumeración de varios de ellos en Heródoto, VIII, 134, 135.
175. Πολύφωνος, en Plut., *De defectu orac.*, 5.
176. Plut., *Pelóp.*, 16. Otros ejemplos de desaparición temprana vemos en Pausan., VIII, 37, 9 (un oráculo de Pan); Plut., *Aristid.*, II (el ya citado de Citerón).
177. Plut., *De def. or.*, 44.
178. Pausan., IX, 23, 3.

La ley externa a que estaban sometidos la peregrinación y los oráculos era la de la competencia;[179] también de los santuarios de la Edad Media tardía algunos prosperaron rápidamente, para decaer con igual rapidez cuando otros florecían. Como nadie estaba obligado a visitar un oráculo determinado, se pudo producir paulatinamente o de manera brusca un privilegio de hecho, una fama especial para algunos de ellos, y la fantasía hacía luego lo demás. La divinidad oracular y sus órganos supremos, los profetas, los promantis, o como se les llamara, acaso no hicieron sino acoger lo que les venía; pero cuando una localidad prosperaba económicamente al olor del santuario, es fácil que se despertara la animadversión de tenderos y sacristanes contra el santuario que hacía la competencia. Esta fuente parecía tener el mito contenido en el himno homérico de Apolo.[180] El dios —así corría el cuento entre esas gentes de Delfos— pudo buscar su sitio en otro lugar; pero entró en tratos con la diosa fontana Telfusa (en Heliartos); ésta, luego que el dios había echado los cimientos (θεμέλια), le estropea el lugar con el alboroto de los carros y de los caballos, esto es, a causa de un gran agon que había surgido en el templo de su fuente; quiere la diosa que toda la gloria de la Tierra refluya en ella; Apolo se venga bloqueando a la diosa en su fuente con una roca; signo de su victoria en el sitio es el altar que él mismo se construye como Apolo Telfusio.

Pero es muy posible que junto a los oráculos primeros de que tenemos noticia hayan subsistido durante siglos otros varios menos importantes, de los que nada hemos oído; muchos de los suplicantes preferirían por

179. Simbolizando en el mito de la lucha de Anfíloco y Mopso, Estrabón, XIV, p. 675, 676, lo mismo que Mopso y Calcas, Conón, 6.
180. Homero, *Hymn. Apoll.*, 243 y s. V. 375.

diversas causas el oráculo del lugar, por pobres, por impacientes, por apego; también se solía ambular de un oráculo a otro y se sentía contento de poder disponer de varios. Pero la materia se ilumina especialmente en cuanto nos representamos la relación del oráculo con la Polis griega y sus condiciones de vida con toda la claridad compatible con las noticias que poseemos.

Desde los tiempos más remotos, acaso transmitidos por una población que no era griega, se han conservado, según nuestras noticias, los oráculos, y los oráculos fueron lo primitivo, lo existente antes de cualquier formación política griega. Es posible que, luego, los reyes de las estirpes, las aristocracias, los tiranos y, por último, las democracias que se inician, se hayan comportado de modo diferente con respecto a los oráculos; pero, en lo fundamental, la Polis se mantuvo en actitud igual: ni podía prescindir ella misma de esta devoción[181] forastera, ni prohibírsela a sus ciudadanos. Toda la religión de la Polis, pública y ciudadana, tanto el culto de la principal divinidad protectora cuanto el de los demás templos, poco respaldo ofrecía cuando se estaba para la guerra con otra Polis, que disponía asimismo de su divinidad protectora y de templos; también en caso de peste o de otras calamidades se anhelaba un remedio que estuviera fuera de los muros de la ciudad y que casi siempre (como la calamidad misma) abarcaba una extensión grande, acaso a todo el pueblo griego. Otra razón residía en que en esta religión de ciudad, cada sacerdote no estaba enterado sino de lo que atañía a su templo y nadie poseía el conocimiento total, así que se acusaba la mayor perplejidad cuando el temor a la cólera de los dioses se apoderaba de los ánimos; tam-

181. Pudo ser deseable poseer un oráculo prestigioso en la comarca; así el Ptoón pertenecía a los tebanos, Heródoto, VIII, 135.

bién podía ocurrir que se perdiera el rito de algún culto porque sus conocedores fallecieran rápidamente por guerra, peste o asesinato político, y en semejantes casos lo más acertado habría sido recurrir a un oráculo. Y los oráculos, el mismo de Delfos, proporcionaban algo inestimable: el serenamiento de los ánimos, no con un pronóstico, sino ordenando una devoción nueva o el restablecimiento de un culto perdido. Bastaba que se creyera que un dios había hablado; podían adoptarse resoluciones unánimes y sobrellevar los tiempos difíciles. Sólo cuando la democracia se completa, acostumbrada ésta a decidirlo todo y en breve por la asamblea popular, prescinde en lo posible del oráculo y únicamente echa mano de él cuando el ánimo tradicional del pueblo lo hace aconsejable. En tales estados, en lugar de los presagios y de la interrogación a los dioses, aparecen la avidez, el odio y el miedo de los ambiciosos y de la muchedumbre, y el alboroto general, para que, por último, sea una sugestión momentánea cualquiera lo que inspire una resolución más o menos provisional.

Los fenómenos generales que componen la naturaleza de esta institución de los oráculos tenemos que entresacarlos de toda una serie diversa de noticias que cumplen con cualquier finalidad que no sea la de informar a la posteridad sobre el núcleo del asunto. Hay que tener en cuenta, primeramente, que en materia tan emocionante como la interrogación del oráculo era inevitable que la fantasía colaborara, lo mismo en los que preguntaban que en los preguntados, y tenemos que suponer que el pueblo griego atribuía fácilmente sentencias a sus oráculos en cuanto lo reclamaba el placer del relato. Los recuerdos en torno al lugar del oráculo se complicaban en un mito más o menos circunstanciado, que los peregrinos habían aprendido y relatado por su cuen-

ta.[182] Sobre Delfos han caído verdaderas montañas arqueológicas, que comienzan con los mitos primeros sobre el oráculo y luego dan entrada a todo el mito heroico y a toda la vieja historia de Grecia, para proseguir con informes de toda clase sobre el culto del templo y del recinto sagrado y sus alrededores, sobre el ceremonial, y muy especialmente sobre los agones musicales y gimnásticos, las pitias famosas. Pero, ¿qué proceso interior de los ánimos fue necesario hasta que Delfos llegó a llamarse «ombligo de la tierra», lo mismo que Ogigia, la isla de Calipso, «ombligo del mar»?[183] ¿O hasta que se encontraron aquí las dos águilas de Zeus, la de Occidente y la de Oriente? Nunca lo sabremos.

El género de las respuestas de cada oráculo es muy diferente, y cada uno de ellos habrá preparado su personal idóneo. La diferencia entre oráculos por signos y oráculos por palabras no es tan importante como pudiera creerse, ya que ambas especies no podían prescindir del auxilio de un intérprete. El crujido de la encina sagrada,[184] el resonar de la cisterna de bronce, etc., en Dodona, el laurel vibrante de Delos y también las palabras que pronuncia la Pitia en Delfos, son sonidos inarticulados que requieren todos la interpretación. En Olimpia y en el templo de Apolo Ismenio de Tebas, la respuesta se entresacaba del sacrificio ofrecido, esto es, del comportamiento de la llama y de las cenizas,[185] de

182. En el sorprendente mito de Didimeon de Mileto (Conón, 33, 44, en Westermann, *Mithogr.*) domina la idea de derivar el oráculo local del de Delfos, por una filiación especial.

183. Fliunte se imaginó poseer el ombligo del Peloponeso en sus murallas. Pausan., II, 13, 7.

184. Atenea colocó un trozo de esta encina en la pira de Argo, y ésta «sonaba», pero según una invención tardía en Apolodoro, I, 9, 16.

185. Heródoto, VIII, 134. Ya hemos hablado de aquellos templos en que se insaculaban y se echaban los dados, si es que se quieren considerar como oráculos.

suerte que aquí el oráculo tiene connivencia con las prácticas corrientes de la mántica aruspicial. El sentido lo comunicaban en Dodona mujeres ancianas (las Políades); en otros lugares, uno o varios hombres que se llamaban sacerdotes, profetas o promantis.[186] Hay que pensar que esta gente eran de buena fe y capaces de ponerse en trance; no se hallaban a mucho mayor altura que los interrogadores, pero los comprendían. Se nos resiste un poco la explicación demasiado exacta de estas materias, como «una mezcla de θεοπνευστια y de interpretación reflexiva», como «predicción bajo la vigilancia de colegios sacerdotales» (Preller), y caso de que esto pudiera aplicarse a Delfos, también es verdad que en otras partes las cosas habrán pasado de distinto modo, si bien nos faltan datos y explicaciones suficientes. En la época homérica, en Dodona profetizaron los selles, que «posan en tierra sus pies no limpios», lo que pudiera ser una alusión a durmientes, a los que les sería comunicada la respuesta en sueños;[187] pero pueden también, como los samanes del Norte de Asia, haber interrogado a la tierra en vigilia y tumbados, tierra que es la vieja reina de los oráculos. ¿Se trataba de una corporación, de una familia, de una raza? En el oráculo de Dionisos de los satros,[188] situado en una montaña umbría de la Tracia libre, los que ilustraban a los interrogadores eran los besses, que constituían parte integrante del santuario; las sentencias provenían de nigrománticos como en Delfos, y nada había más «fino».[189]

186. Sobre los auxiliares, v. C. F. Hermann, *Gottesdientl. Altert.*, § 40.

187. Así Eustatio, según C. F. Hermann, entre otros lugares, en § 39, 18.

188. Heródoto, VII, 111

189. Así traduce Schöll ποικιλώτερον. ¿No sería lo justo «multívoco»? Tampoco dice Heródoto expresamente que los besses sean una «estirpe» de los satros.

El interrogador exponía casi siempre de palabra, aunque más tarde en Dodona lo hiciera por escrito, indicando su cuestión en una lámina de plomo; también algunas respuestas eran dadas aquí por escrito, y en las ruinas se han encontrado muestras de ambas cosas.[190] Existieron otros modos de preguntar; en la época de los Alevadas, por ejemplo, los tesalios enviaron a Delfos, a causa de la cuestión de sucesión, habichuelas (φρυκτούς) que llevaban el nombre de uno de los presuntos sucesores; la Pitia no tenía sino escoger una, y el nombre que llevara se consideraría como «dignado por el dios» para reinar.[191] Pero tampoco fue raro que la Pitia diera su respuesta sin ser preguntada, pues, como decía un bello verso antiguo: «el dios a quien ella sirve entiende también a los mudos y oye a los que no hablan».[192]

Se acudía a los oráculos espontáneamente, porque se había recibido algún signo cuya interpretación por la divinidad se deseaba. En el himno homérico a Hermes (541 y s.) este último caso se supone con naturalidad; Apolo llega a decir que todo depende de que se haya «venido» por un vuelo insignificante o por un vuelo agorero, indicando este «venir» el preguntar a un oráculo, y si el que movido por uno de esos vuelos ineficaces pretende averiguar el futuro y saber más que los eternos dioses, su viaje será inútil, «pero yo me quedaré con los regalos». Estas palabras tan comprometedoras, que seguramente no corresponden a la convicción dominante, acaso se hallan a tono con un poema tan humorístico como ese himno, verdadera canción triunfal de toda

190. En otros sitios, la respuesta de un promantis es transcrita inmediatamente por tres testigos; Heródoto, VIII, 135. Hacia el 100 año antes de C., un tal Eutíquides trae del oráculo de Labadea una lámina de bronce cuyo contenido se refiere a asuntos romanos. Julio Obsequens.

191. Plut., *De fraterno amore*, 21.

192. Plut., *De garrulitate*, 20.

picaresca, en el que Apolo tiene que figurar casi a la altura de su hermanito. También en un verso de Sófocles[193] el resultado posible de la pregunta se hace depender del preguntante, pero según sea éste sensato o insensato.

Las respuestas serán la fuente principal para determinar lo que fueron propiamente los oráculos. La fuerza reveladora es la divina del dios al que está consagrado el lugar; se debe la noticia del futuro, y cualquier otra indicación a un ser divino, a veces a un héroe. Lo que encontramos de duda y de explicación racionalista no procede jamás de la fe popular, sino de sistemas filosóficos, y lo mismo ocurre con la extensa discusión de Plutarco en su *De la mengua de los oráculos,* donde son atribuidos, no a los dioses, sino a los demonios. Esta misma explicación aceptan los Padres de la Iglesia; no niegan la fuerza de los oráculos, pero se la atribuyen al diablo.

Los oráculos son algo espontáneos, que no tratan de imponerse con sus soluciones; hay que agradecerlo cuando el dios nos revela alguna cosa. Si alcanzaron cierto imperio sobre la vida, no fue porque se lo propusieran, como nos suministra luminoso ejemplo el caso de Delfos: si le hubiera importado ejercer un gran dominio sobre las masas, no hubiera limitado la temporada a un mes del año, y más tarde a un día de cada mes. Tampoco en el templo de Patara en Licia dio siempre respuesta el dios,[194] y nos enteramos, por otra parte, que Apolo invernaba en Patara, pero veraneaba en Delos. En la época de los emperadores, la profetisa del templo de Apolo Diradiotes en Argos[195] sólo una vez al mes se

193. Citado por Plut., *De Pyth. or.*, 25.
194. Heródoto, I, 182.
195. Pausan., II, 24, 1.

hallaba dispuesta a actuar; se sacrificaba por la noche un corderillo, y en cuanto probaba su sangre se sentía «entusiasmada del dios». Además, los regalos y los anatemas eran para la divinidad y no para un sacerdocio lleno de prebendas y regalo; es verdad que con los restos de los sacrificios banqueteaba, por lo menos en Delfos y en Delos, el personal subalterno.[196] Con este motivo habrá que decir algo de la reputación de los delfios. El acceso y la vecindad de los santuarios son descritos desde antiguo, y hasta míticamente, como peligrosos;[197] las anfictionías tuvieron que imponer penas severas contra la población de Crina y su campiña, debajo de Delfos, la última a fines del siglo VII, porque de esa ciudad partió el despojo del santuario y el secuestro de los peregrinos. Pero también corrían graves inculpaciones contra Delfos misma, inculpaciones que no se pueden calificar de infundadas en lo esencial, aunque se pueda pensar que la irritación de algunos peregrinos por la explotación de que fueran objeto, etc., haya contribuido no poco a ello. Se decía que enviados especiales (teores) habían sido asesinados;[198] que durante el sacrificio se colocaba en la cesta de incienso del peregrino alguna pequeña joya del templo para luego detenerle como ladrón sacrílego y condenarle con arreglo a las leyes délficas, que mandaban despeñarlo desde una alta roca.[199] Este género de muerte debió de sufrir aquí el fabulista Esopo,[200] con una maquinación semejante, por

196. Ateneo, IV, 73, 74. Los delios tuvieron que aguantar que les llamaran παρασίτους τοῦ θεοῦ y también ἐλεοδύτας, es decir, los que arrastran por la mesa de la cocina. Los delfios tenían como apodo cocineros de caldo gordo.

197. Comp. en el mito la figura de Cicnos.

198. Eliano, *V. H.*, III, 44. En el mito, la añagaza de los delios contra Neoptolemo, Euríp., *Andróm.*, 1085 y s.

199. Eliano, *V. H.*, XI, 5.

200. Plut., *De sera num. vindict.*, 12.

lo que se siguió una venganza de la divinidad.[201] Cuando, poco antes de la expedición a Sicilia del año 415 en el templo mismo los cuervos se llevaron los dátiles de oro de la palmera metálica con la imagen de Palas,[202] se dijo que era una añagaza de los delfios, comprados al efecto por los siracusanos. Y si bien en la escena ática se magnifica la región y el Parnaso[203] y (en el *Ion* de Eurípides) el santuario mismo, no por eso deja de ser una costumbre délfica que al huésped venido a las fiestas se le ofrezca la compañía nocturna de una muchacha.[204] Tampoco llevaba mejor fama la moralidad de Delos; los delios y los reneos se achacaban unos a otros la muerte violenta de una rica embajada eolia.[205] Si nos representamos un lugar como Delfos en época de concurrencia de peregrinos apasionados y llenos de preocupación, que se encuentran un poco desamparados frente a la canalla de un país extraño escasamente vigilado, tendremos que renunciar a todo intento de comprobación de hechos en esta materia. Pero el santuario mismo no hubiera padecido todo esto si no es que la Pitia se dejaba a lo último sobornar.

Pero pasemos por alto estos casos y destaquemos que el oráculo tuvo consideración de revelación sincera y verdadera. Cicerón nos dice del de Delfos:[206] «Valga por lo menos lo que es imposible negar si no pretende-

201. También el ingenuo regalo de Creso a cada habitante de Delfos (dos estateras de oro) permite diversos supuestos.
202. Pausan., x, 15, 3, piensa, por lo menos, en asesinos y ladrones.
203. Euríp., *Fenicia*, 226 y s.
204. Euríp., *Ion*, 551.
205. Existía un discurso de Hipérides sobre el particular; v. Hipérides, edición Blass, *Fragm.*, 73.
206. *De divin.*, I, 19, 38. V. la pregunta de Cicerón en Delfos: ὅπως ἂν ἐνδοξότατος γένοιτο, con la contestación de la Pitia, en Plut., *Cic.*, 5.

mos invalidar totalmente la Historia, a saber: que este oráculo ha sido verdaderamente sincero durante siglos». La opinión general ha sido en todo tiempo favorable al oráculo; por todas partes se trata de demostrar su acierto, aunque sea apelando al cumplimiento tardío de sus predicciones. Ejemplos reveladores de este empeño los tenemos en casos nada raros[207] en que el destino de alguno se halla vinculado a un determinado lugar; cuando aquél tiene cumplimiento en otro, se vendrá a decir que también hay en el lugar una localidad que lleva el mismo nombre. Más adelante veremos cómo y por qué cayó el oráculo en descrédito; pero ninguna animosidad padecieron en la Antigüedad, y nadie intentó combatirlos en nombre de la religión o de la ilustración. Un ejército de mercenarios pudo pretender en el siglo IV convertir en moneda para su uso el tesoro de Delfos, pero nunca se dio en los tiempos paganos un ataque a estos santuarios o una furia iconoclasta. Y no fue en manera alguna el escepticismo filosófico, en la medida en que pudo prevalecer, lo que motivó su decadencia.

Con arreglo a lo que nos hemos propuesto, nos ocuparemos primeramente en las predicciones, aunque no fueron ni el primero ni el más abundante tipo de sentencias, pues las preguntas alcanzaban un campo mucho más vasto. Nunca se preguntó o se rogó por la manera de desviar el destino, ya que, según la opinión consecuente, los mismos dioses se hallaban sometidos

207. Pausan., VIII, 11, 6. V. en Suidas (Westermann, *Biogr.*, p. 364), el caso de Dafidas, del segundo siglo antes de C., que trató de engañar al dios de Delfos y recibió un terrible castigo. Alejandro de Epiro, advertido por una sentencia de Dodona de la Pandosia y del río Aquerusio, abandona su patria, donde se daban los dos, y encuentra su última hora en Italia, en otra ciudad y en otro río con los mismos nombres. Justino, XII, 2.

a la Moira, y ni con el aumento de su poder, que aconteció después, estarían dispuestos a dar gusto en esto a los hombres. En Luciano (v. 92 y siguiente) es cuando por primera vez, y con relación al dios de Delfos, se hace posible la alternativa: *sive canit fatum, seu quod jubet ipse canendo fit fatum,* para no mencionar ya otras hipótesis de los romanos. También «la resolución irrevocable de Zeus» que Apolo proclama en Delfos sería algo inalterable frente a los buenos deseos de los mortales; pero esta famosa resolución de Zeus es materia discutible, y, como dijimos antes, en el himno homérico a Apolo se menciona de modo anónimo dos veces sin referencia a Zeus. Lo que los oráculos anticipan es la voluntad del Destino; de lo que son capaces los dioses, en el mejor de los casos, es de la presciencia de este destino ajeno a su voluntad, y de comunicarlo a los hombres, ya sea mediante presagios o mediante oráculos en sus templos. Y casi siempre se trata de un futuro próximo y de casualidades limitadas. Produce un gran efecto la loa de Quirón, en Píndaro,[208] en honor de Apolo, cuando le atribuye el saber de todas las cosas y de todos los caminos, y de todo el verdor primaveral, y de las arenas que olas y vientos remueven, y el conocimiento del porvenir y su momento. Es posible que almas entusiastas hayan experimentado estos vivos sentimientos al presentarse delante del dios en Delfos, en Didimeon de Mileto, en la Ismenion tebana; sin embargo, no es nada seguro que el señorío de Apolo sobre la mántica corresponda a una concepción muy primitiva, y que no sea el reflejo de un hecho consagrado que algunos oráculos especialmente famosos se encontraran en templos suyos.

Varias sentencias de los oráculos han parecido a la

208. Píndaro, *Pyth,* IX, 44 (80).

crítica moderna inventadas *a posteriori (ex eventu)*, e inventadas con toda la leyenda con que se relacionan;[209] pero habrá otras varias que serán impecables, y que se solía preguntar por el porvenir lo sabemos por testimonios seguros; ya las mismas preguntas sobre la conveniencia de hacer algo son preguntas de futuro.[210] Una lámina de plomo de Dodona contiene, por ejemplo, la pregunta que dirige una ciudad sobre si la alianza con los molosios les procurará seguridad. También cabe plantearse la cuestión de si las sentencias de los primeros tiempos, transmitidas parte en prosa, parte en verso, aun en el caso de haber salido verdad de boca del oráculo de Delfos o de otro oráculo cualquiera, han sido conservadas en su forma propia o si habrán sufrido más bien la suerte reservada a todas las tradiciones orales de largo curso, si no habrán hecho de las suyas la mística, por un lado, y la sorna por otro. La mayoría llevan el consabido sello de su obscuridad, de suerte que, como opina Luciano,[211] hubiera hecho falta otro segundo Apolo para interpretarlas. Ejemplo típico son, por ejemplo, las respuestas que recibió Esparta de Delfos a tres preguntas que le hizo sobre la ocupación de Arcadia: antes Tegea.[212] La primera respuesta es un equívoco aparente y luego tiene cumplimiento en sentido contrario y para desdicha de Esparta; la segunda contiene una condición de éxito, imposible en apariencia: la adquisición de los

209. Naegelsbach, *Nachhomer. Theologie*, p. 186.

210. Una pregunta no rara de las poblaciones era, por ejemplo, τρόπον τίνα εὐδαιμονήσουσι; Pausan., I, 43, 3; también un ejemplo destacable de respuesta que hay que interpretar simbólicamente (a los megarenses).

211. Luciano, *Jup. Trag.*, 28. Basta recordar a Creso y a Halis, en Salamina, y los hijos de las mujeres. Y cuando la Pitia habla de una trirreme se puede interpretar también como serpiente. Pausan., I, 37, 4. Y Artemisa tiene que ser adivinada en una liebre, III, 22, 9.

212. Heródoto, I, 66 y s.

huesos de Orestes; y la tercera indica el lugar donde se hallan, pero de tal suerte que primero tiene que haber noticias de unos restos gigantes, y sólo entonces, y no sin pena y esfuerzo, se podrá inferir el lugar a que se refiere el oráculo. El efecto de la respuesta parece ser el de apartar a los espartanos de la conquista, porque Delfos es contraria a que someta a los arcadios. O acaso sea histórica la substracción engañosa del cadáver de un héroe, y el oráculo haga memoria de ello.

Quizá podamos ofrecer una explicación general bastante sencilla respecto a las relaciones de Esparta con Delfos, tan misteriosas a primera vista. ¿No habrán acudido los gobernantes de Esparta, los reyes primero y luego los éforos, jefes de un Estado de temperamento tan violento, lo mismo en el interior que en el exterior; no habrán acudido, decimos, al mantenimiento de relaciones constantes con Delfos para así substraerse en la medida de lo posible a toda justificación de conducta ante los ciudadanos, ante gerusia misma? No sabemos en qué grado se hicieron públicas las sentencias del oráculo; el Gobierno habrá cuidado de oponer a cualquier posible objeción las exigencias del misterio, rezaran como rezaran las respuestas de Delfos.

Desde fines del siglo VI, y en Esparta a contar por el rey Cleómenes, comienzan aquellos casos en que la Pitia es «persuadida»[213] y hasta sobornada para que hable en determinado sentido; o un delfio influyente es convencido para que ejerza presión sobre los infelices;[214] los Alcmeónidas[215] debieron de emplear dinero con la Pitia. Las mismas autoridades máximas de una religión pueden padecer graves eclipses, como la Santa

213 Así se dice después de Plistoanax, Tucíd., V, 16; πεῖσαι.
214. Heródoto, VI, 66.
215. *Ibíd.*, V, 63.

Sede en el siglo x y a fines del xv, cuando lo que no es religión invade el santuario para utilizar su poder. Pero de todos modos hay que observar que la mayor parte de lo que se cuenta respecto a este particular, es decir, respecto a las discusiones de la familia real espartana que se llevan ante el trípode de la Pitia, pertenece a la colección anecdótica amañada en Atenas contra los espartanos, y que sin duda escuchó Heródoto. En cuestiones de dinero, es muy difícil que los atenienses considerasen honrado a nadie, y la primera explicación de los sucesos de que echaban mano era la de las intrigas y el dinero. Luego se abundó sin escrúpulo alguno en esta dirección, y se llegó a estimar que el mismo Licurgo había sobornado metódicamente a la profetisa para obtener de ella la continuación de sus leyes.[216] En todo caso, Lisandro fracasó en su intento de soborno.

Por otra parte es imposible considerar como normal la situación de Delfos cuando la guerra santa, y en la presión de Filipo frecuentemente no había sido otra la situación. El oráculo, que antes podía tomar postura de juez de campo entre los Estados combatientes, fue arrastrado a la lucha, y al comienzo de las guerras del Peloponeso estaba ya francamente del lado de Esparta. Habían llegado al poder hombres y partidos que si interiormente acaso no les importaba mucho el dios y su oráculo, tanto más interesados se hallaban exteriormente en acudir a él y tenerlo de su parte. La consecuencia fue que Apolo tuvo que consentir en su templo y en la campa de Delfos aquella colección de anatemas que glorificaban casi siempre victorias de griegos contra griegos. De estar Plutarco bien informado,[217] en los primeros tiempos se habrían substraído los oráculos a la

216. Polieno, I, 16.
217. *De Pyth. oracc.*, 26.

prisión de los poderosos, preferentemente merced a esa deliberada obscuridad de sus sentencias, con lo que, muy ingenuamente, se atribuye a los dioses precauciones miedosas.

A las gentes al servicio del oráculo no les convenía provocar la cólera de los poderosos; los servidores y profetas de Apolo no debían ser entregados a la prepotencia del mal, etc.; por esto, el dios, si no reprimió la verdad, la reveló «de costado» (παρατρέπων). Pero sería difícil señalar un ejemplo que tuviera de esta suerte una explicación ni tan siquiera verosímil. También se podía negar la respuesta cuando en el sacrificio antecedente la víctima no se comportaba de una muy determinada manera; que era un caso bastante frecuente, parece deducirse de las palabras con que se nos cuenta este incidente.[218] Entonces «no se presentaba a la Pitia».

Felizmente, poseemos un ejemplo muy completo de preguntas, respuestas e interpretaciones, con las cuales cada lector puede hacerse sobre la materia la idea que mejor cuadre a su carácter, formación y humor: nos referimos a la historia del mensajero de Atenas en Delfos antes de la batalla de Salamina.[219]

Tampoco falta la interpretación forzada de un oráculo en provecho propio. Los etolios, bajo la dirección del gran Diomedes, habían fundado a Brentesion; más adelante (no sabemos cuándo), después de haber sido expulsados por los apules, se dirigieron al oráculo y se les dijo como respuesta que el lugar que llegaran a conseguir de nuevo habrían de poseerlo eternamente. Entonces, sus enviados aparecieron en Brentesion y reclamaron, bajo amenaza de guerra, la devolución de

218. Plut., *De defectu oracc.*, 46.
219. Heródoto, VII, 140-14?

la ciudad; pero los apules, enterados de la sentencia, les dieron muerte y los enterraron dentro de las murallas de la ciudad: «Ahí tienen —dijeron— su mansión eterna». La ciudad quedó para los apules, y Alejandro de Epiro no quiso, más adelante, moverles guerra por respeto a este sucedido, *antiquitatis fata veneratus.*[220]

Pero el asunto principal del oráculo no era la profecía, sino la solución de las cuestiones en general. En la inmensa mayoría de los casos no dice el oráculo lo que va a suceder, sino que ordena algo,[221] y también ocurre que no se conteste a una pregunta de futuro, sino que se mande hacer algo. Ya en los primeros tiempos, el santuario que cobijaba una gruta o una hendidura vaporosa en la tierra pudo ser lugar de refugio cuando se perdía la confianza en la eficacia de los sacrificios domésticos y no la inspiraba bastante el adivino de la localidad o del contorno; en el santuario escondido en la montaña o en el bosque habitaba el hombre que después se convirtió acaso en sacerdote, y las inquisiciones de la gente rústica y de los habitantes de las pequeñas ciudades, a que se reducirá al final el tráfago de Delfos y de Dodona, fueron quizá también la primera manifestación: averiguación de cosas perdidas o robadas, consejos para sanar,[222] para hacer un trato, para la compra de un esclavo,[223] sobre matrimonio y descendencia,[224] navegación, fertilidad de las cosechas, etc. Con el tiempo se destaca una serie de oráculos, y llega

220. Justino, XII, 2.

221. Muy claro en Pausan., VIII, 39, 2, la indicación de Delfos a los orestasios para que se sacrifiquen por los figalios; 658 antes de C.

222. Ambos en láminas de plomo de Dodona.

223. Plut., *De Pyth. oracc.*, 26, 28.

224. Heródoto, IX, 33. Parthenios, *Narrat.*, c. 1. Era ésta ciertamente, una de las preguntas más frecuentes e importantes.

el momento en que «ciudades poderosas, reyes y tiranos ambiciosos» interrogan también; en que los imperantes se inquietan sobre la duración, peligros y suerte final de sus casas, y tampoco a éstos se les anuncia siempre el porvenir, sino que frecuentemente se les prescribe una conducta determinada.

Entre las sentencias del oráculo, especialmente del de Delfos, tienen gran interés las que afectan a materias de culto, porque éstas suplen a la nación la ausencia total de autoridad eclesiástica, pero no de una autoridad teológica o dogmática, pues nunca se ocuparon los oráculos de doctrina alguna o artículo de fe de vigencia general; los oráculos sabían, en casos de grandes calamidades, aconsejar a qué dios o héroe era menester aplacar mediante determinados sacrificios, a veces de carácter grave, o mediante el establecimiento de un nuevo culto o restablecimiento del antiguo, o qué expiaciones por algunos muertos, a veces asesinados,[225] debían llevarse a cabo, etc. Ya en los tiempos primeros se dio con un santuario tan importante como el de Trofonio en Lebadea, por indicación del oráculo. Nunca pretendieron los oráculos por sí mismos la dirección máxima del culto helénico, ni se arrogaron una sapiencia superior en estas materias, pero de todas las partes del país recibían esta confianza. En momentos de verdadera angustia se acudía a ellos, recibiendo una indicación cuyo primer efecto era el serenamiento de los ánimos en la ciudad; pero también en épocas tranquilas se acudía al oráculo, preferentemente para hacerle preguntas relativas al culto y cerciorarse de si la divinidad se daba

225. Plut., *De sera num. cind.*, 17. Ya hemos hablado de las frecuentes interrogaciones sobre conjuración y culto de héroes. A los megarenses se les ordenó una vez (Pausan, I, 44, 9) recubrir la tumba de un héroe; no era más que un montículo de tierra, un enterramiento de gigante, y se convirtió en una construcción en yeso.

por satisfecha. Ya los pelasgos, en su vieja Dodona, preguntan si podrían emplear los nombres de los dioses venidos de fuera («de los bárbaros»); el Manteón les contesta que debían utilizarlos.[226] Tales eran las preguntas y respuestas habituales, y no sobre la naturaleza de los dioses; y cuando nos encontramos con alguna sentencia de sabor teológico resulta siempre que la referencia es puramente inventada o que procede de una época tardía en la que los literatos pudieron poner inconvenientes al oráculo. Su capciosidad se enmascara otras veces con apariencias históricas: así cuando el emperador Adriano pregunta al dios de Delfos por la patria y el padre de Homero.[227] Antiguamente las preguntas debieron de revestir un carácter mucho más grave.

Cuando los corcíreos se dirigieron a Dodona a fin de indagar a cuál de los dioses tenían que sacrificar para que terminaran sus disensiones, acaso estaban en vísperas de las terribles luchas partidistas del año 427 y sabían que, de no recibir ayuda, tendrían que empezar a luchar para dar con el más fuerte.

No siendo los oráculos ninguna instancia teológica o dogmática, tampoco eran tribunal de moral; no revelaban ninguna verdad de este tipo, y las siete sentencias inscritas en letras de oro en el templo de Delfos no procedían de Apolo, sino de los famosos siete sabios, y acaso fueran grabadas en una época en que ya el santuario había sido puesto en conexión con todo lo que entusiasmaba a los griegos. También acudían el saber y la inventiva con sus ofertas propias; el gran Hipócrates regaló la reproducción en bronce de un esqueleto humano.[228] No pensaron jamás los oráculos en «hacer

226. Heródoto, II, 52.
227. *Certamen Homeri et Hesiodi*, c. 3.
228. Pausan., X, 2, 4.

mejores» a los hombres, como la ética socrática; sólo un Éforo,[229] de tendencia racionalista, nos dirá más adelante que Apolo, en unión con Temis, había fundado el oráculo de Delfos para que cundieran más suaves costumbres (ἡμερότης) y mayor sensatez (σωφρονίζειν); hasta él a nadie se le había ocurrido que el dios tratara de cambiar las opiniones o las costumbres del interrogador o de otra persona; preguntas hechas por criminales o por encargo suyo, el oráculo las rechazaba o las contestaba de suerte que al interesado se le quitaban las ganas de volver.[230] A gusto daríamos por auténtica la referencia de una fuente ya tardía[231] sobre la hermosa respuesta que escuchó el mensajero de Síbaris cuando preguntó al oráculo cuál podía ser la causa de que, habiendo sido muerto un citarista por la furia popular, ante el mismo altar de Hera, siguiera fluyendo constantemente la sangre: «¡Apártate de mi trípode! ¡La sangre que chorrea de tus manos te ahuyenta del umbral de piedra! No te respondo», etc. Pero la indignación mayor del oráculo conocida por nosotros es la de Apolo en el Didimeón de Mileto,[232] a propósito de una pregunta de los címeos en tiempos de Ciro; éstos osaron, en efecto, rogarle por dos veces para que les autorizara la entrega de un fugitivo al rey de los persas, y las dos veces dijo Apolo, en su cólera, que sí, para que de ese modo los címeos, que pretendían substraerse a la sagrada obligación del asilo, se perdieran con mayor seguridad y no perturbasen más al oráculo con demandas de entrega. Si se tiene en cuenta la ingenuidad del egoísmo griego y la regular opinión que se hacía de la santidad de sus dioses, no asombrará que a veces se

229. En Estrabón, IX, p. 422.
230. V. Heródoto, VI, 86, el infame ejemplo de Glauco.
231. Eliano, *V. H.*, III, 43.
232. Heródoto, I, 159.

hicieran preguntas verdaderamente inmorales y que también se oyeran mandatos de esta índole. Uno de los interlocutores en el libro de Plutarco *De la mengua de los oráculos* —a lo que parece, un filósofo cínico— se lamenta (cap. VII) de que se exhiban delante del dios pasiones y lacras del alma que se ocultan a la mirada de la gente decente; no sólo se pregunta sobre tesoros escondidos y sobre herencias que se esperan, sino también sobre desaprensivas alianzas matrimoniales; el dios sale malparado como un sofista. «¡Nada tiene de extraño —termina aquél— que la Providencia divina vaya retirando los oráculos de todas partes y se vaya apartando de estas cosas!»

Asimismo se le dirigieron preguntas grotescas y ridículas; pero lo que conservamos de este tenor es todo invención, con objeto de burlarse de alguna persona o de algún pueblo. Así, las gentes de Astipalea se habían quejado al Apolo de Delfos de que en su isla había una plaga de liebres, y la Pitia les aconsejó que criaran perros y salieran con ellos de caza, lo que tuvo el mayor éxito, porque al año siguiente se cogieron seis mil liebres.[233] Pero hay una pregunta insensata, de cuya autenticidad no podemos dudar, y es la de Querofón a Delfos, si no enviado por Sócrates, al menos con la anuencia de él, preguntando si había algún hombre más sabio que Sócrates, a lo que la Pitia contestó que no, que no había ninguno más sabio.[234] Basta con imagi-

233. Aten., IX, 63. Una respuesta burlona a una pregunta desatinada, inspirada por la codicia, en *ibíd.*, V, 60.

234. Así la llamada apología platónica (21 a), que probablemente refleja, no obstante, la defensa de Sócrates ante los jueces. Sócrates envió a Jenofonte a Delfos con una cuestión personal de éste; *Anáb.*, III, 1, 5. Que en Delfos se hizo algún honor a Aristóteles se deduce de su carta en Eliano (*V. H.*, XIV, 1); pero esto debió de ser gracias a algún elemento político de la localidad, ya que después de la muerte de Alejandro se le pudieron retirar aquellos honores.

narse la cara de «los hombres de Delfos» ante semejante arrogancia, y luego la seriedad con que Sócrates acoge la respuesta, y cómo se pone a meditar sobre ella para, finalmente, dirigirse a los atenienses de todas clases y ponerles de manifiesto que no son sabios.

Pero, junto a anécdotas tales, la tradición conserva también lo graciosillo. Telesila de Argos, mujer de buena casa, que gozaba de poca salud, manda preguntar a un oráculo (con seguridad de Apolo) por el remedio de su mal, y recibe como respuesta que se dedique al servicio de las Musas. Obedece el mandato y practica el canto y la armonía, hasta que sana y es la admiración de las mujeres; después, como heroína, rechazará, a la cabeza de las mujeres, a los espartanos que habían entrado en la ciudad de Argos.[235]

Pero volvemos de nuevo a los tiempos primeros, a una de las mayores bendiciones de los oráculos: sus indicaciones cuando se trata de enviar colonias. Para los jonios contaba al principio el Apolo Didimeo en Mileto, y más adelante, para todos los griegos, el dios de Delfos. Una gran excepción, signo, por lo demás, de un estado de ánimo tremendamente amargado, es la del príncipe real espartano Dorieo (hacia 520 antes de C.), cuando se dirige con sus compañeros a Libia sin preguntar antes en Delfos.[236] Asuntos de éstos son los que dan pie a Curtio para su entusiástica descripción del oráculo. Las gentes obligadas a buscar una nueva patria, como son frecuentes a partir del siglo VIII, encuentran en Apolo consejo desinteresado e indicaciones sobre la dirección a seguir y sobre su porvenir, y esto a través de los siglos. Es imposible dejar de suponer que «los hombres de Delfos» se hicieron con las noticias

235. Plut., *De mulierum virtt.*, 4.
236. Heródoto, V, 42 y s.

de las costas del θάλαττα hasta la máxima lejanía, la mayoría, de seguro, merced a agradecidos peregrinos de las colonias que se iban estableciendo poco a poco. Basta haber leído en Heródoto (IV, 150-154) el nutrido relato de la fundación y consolidación de Cirene bajo los auspicios incesantes y prolongados del dios de Delfos, para saber a qué atenerse sobre este particular. Aquellos hombres de Delfos tenían que sentirse voceros de su dios cuando se presentaban los mensajeros de aquellas muchedumbres, y también como providencias de la nación. Entretanto, y en relación con esta concentración de noticias del ancho mundo, Delfos, poco a poco, por todo lo que de ella se espera y se pide, se convierte en aquella autoridad libre y universal que no tiene par en ninguno otro mundo histórico. Es posible que de lo mucho que Curtio atribuye a la sabiduría y consejo de Delfos se tenga que rebajar tal o cual cosa; pero el conjunto queda como uno de los más altos ejemplos en la historia de reciprocidad sublime.

La Antigüedad tardía, que podía darse cuenta imparcial de todo este fenómeno en el momento de su paulatina extinción, reconoce su misión principal en las respuestas sobre el culto y sobre fundación de ciudades (es decir, de colonias), sin que se piense con ello en la predicción del futuro.[237] Dice uno de los interlocutores en Plutarco:[238] «Cuando considero los bienes que deben los helenos al oráculo (délfico), en la guerra, en la fundación de ciudades, en las epidemias y en las hambres, se me hace difícil no atribuir su invención y origen a la

237. Así el conocido pasaje en Estrabón, IX, p. 419: ἡ μὲν οὖν ἐπίνοια αὕτη τῆς τε τῶν πόλεων κτίσεως καὶ τῆς τῶν κοινῶν ἱερῶν ἐκτιμήσεως... Rechazada, con razón, como glosas, acaso de la época cristiana, merece, sin embargo, un juicio considerable de conjunto.

238. Plut., *De defectu oracc.*, 46.

Divinidad y a la Providencia, y tener que atribuirlo a la casualidad».

La desaparición de la mayoría de los oráculos, y la disminución de las preguntas que se dirigen a Delfos, tiene causas de toda suerte: en primer lugar, el despoblamiento terrible de Grecia a partir del último siglo antes de cristo. «¿A quién aprovecharía[239] que siguiera en Tegira el oráculo, o en Ptoón, donde apenas si al cabo del día tropezamos con un pastor?» Además, aquellas fuerzas y vapores misteriosos pudieron decrecer, al igual que se secan los ríos, acaso por un terremoto.[240] Pero el motivo principal es que había pasado, irreversiblemente, la época buena de los oráculos, aquella en que los reyes y las Polis acostumbraban preguntar por su suerte, y que sólo tenían lugar interrogaciones aisladas de los poderosos —de éstos, hasta los últimos días del paganismo—, entre el cúmulo de preguntas de los habitantes del contorno y otras gentes modestas, llegadas de cerca o de lejos. Pero se equivocaría lamentablemente el que tratara de explicar la decadencia por la invasión de la ilustración, como supone uno de los interlocutores en Cicerón: *Homines minus creduli esse coeperunt.* Los oráculos, que suponían un cúmulo de gastos y fatigas para el que no viviera en las cercanías, van cediendo en favor de la masa ingente de adivinaciones de futuro y otras, con ayuda de intermediarios de todas clases.

Escuchemos en la *Asamblea de los dioses,* de Luciano (cap. XII), al dios de los reproches, Momo: «En Cilicia oraculea Anfíloco y aturde a la gente por sólo dos óbolos; pero tampoco tú, Apolo, gozas de gran prestigio, pues cada piedra y cada altar untados de aceite y

239. *Ibíd.,* 8, 44, entre otros lugares.
240. Cicerón, *De divin.,* I, 19; II, 57.

adornados de coronas profetizan ya en cuanto disponen de un γόητος (un adivino de la peor especie). En Olimpia, la estatua del atleta Polidamas cura a los febricitantes, y la de Teágenes en Tasos, lo mismo, y se hacen sacrificios a Héctor en Troya, y enfrente, en el Quersoneso, a Protesilao. Verdad es que desde que somos tantos [los dioses] crecen el perjurio y el saqueo de templos y se nos desprecia por completo, y con razón».

Por la misma época debió de ser montado de nuevo el viejo oráculo de Trofonio en Lebadea, en la forma en que lo encuentra Pausanias (IX, 39) cuando se entera del futuro (τὰ μέλλοντα) en sus recintos subterráneos.[241]

241. El famoso oráculo en Libia, el Ammonio, queda fuera de mención, porque el hecho indiscutible —que los griegos solían preguntar en los primeros tiempos a un oráculo africano— desemboca en una serie de preguntas y respuestas hipotéticas. En un tiempo más allá de toda referencia segura y en que la navegación a tierras tan lejanas cobra un prestigio terrible, la noticia acerca de estos santuarios ejerce un poder misterioso sobre las poblaciones griegas; se osa el viaje muchas veces, y el culto de Ammón se propaga por el Peloponeso y más allá de él. Que a partir de Psamético el Egipto se abra a los griegos y se planten colonias griegas en la costa del oeste del Nilo, aceptando el culto de Ammón, no son sino fenómenos secundarios. Según opinión dominante, el oasis en el Ammonio estuvo situado junto al mar, que luego se fue retirando. Se conoce la devoción particular de los lacedemonios por Ammón, que fomentó todavía Lisandro. Pausan., III, 18, 2. Este general pretendía haber visto al dios en sueños y haber escuchado sus consejos en la guerra. También los elios, tan cerca, sin embargo, del Zeus Olímpico, preguntaban desde los más remotos tiempos a Ammón, y se veían los altares que le consagraron, cuyas inscripciones eternizan las preguntas, las respuestas y los nombres de los demandantes. Pausan., V, 15, 7. La visita de Alejandro *el Grande* sigue siendo, en el fondo, un misterio, a pesar de las noticias que poseemos; lo seguro es que le importaba muchísimo, de lo contrario no hubiera acudido al desierto líbico en un momento en que de su ausencia de semanas podía depender la suerte del Asia.

SECCIÓN QUINTA

PARA EL BALANCE GENERAL DE LA VIDA GRIEGA

PARA EL BALANCE GENERAL DE LA VIDA GRIEGA

Aun poseyendo abundancia de fuentes, sólo con muchos paliativos y reservas se puede formular la visión media y dominante que de la vida haya poseído un pueblo. Rigurosamente, no debían de servirnos más que aquellos testimonios que indudablemente corresponden a círculos muy amplios, a la totalidad del pueblo en cuestión, y que al mismo tiempo fueran inteligibles: así, especialmente, la poesía popular, es decir, para los griegos, el canto épico de los aedos y el drama ático. Pero con la expansión del espíritu griego en todas las direcciones, las de profundidad, altura y lejanía, ha surgido todo un imponente cúmulo de opiniones particulares que son, en esencia, griegas, sin duda alguna, y a menudo testimonios muy altos de la capacidad espiritual de la nación, pero que no corresponden en modo alguno a su totalidad y pueden presentar las contradicciones más patentes. De propósito se hacen valer como doctrinas coherentes, mientras que el pensamiento popular se presenta más bien marginalmente y como sin querer. Pero este concepto de «visión de la vida» es un concepto muy amplio que, sin embargo, no es posible restringir sin grave daño. Uno de sus límites tiene que ser la opinión sobre los dioses (su poder y su voluntad) y sobre el más allá; con esa ocasión abordaremos toda la cuestión moral, es decir, la lucha del individuo contra su egoísmo

y sus pasiones, en la medida en que la nación la aprecie como justa; luego habrá que investigar sus anhelos y la jerarquía de sus creaciones, lo que se dice la «incardinación» de los bienes de la vida; punto final habrá de ser la opinión que la nación se forma de los valores de una vida tan diversamente condicionada. Existiendo destacadas exposiciones de esta serie de fenómenos, y en lugar preferente todavía la *Nachhomerische Theologie* (1857), de Naegelsbach, nos limitaremos a añadir algunas glosas y apéndice, y sólo la parte última será tratada con cierto detalle.

Ya hemos hablado de los dioses y de lo que fueron para los griegos. La religión, pese a los esfuerzos de los filósofos, siguió siendo un politeísmo, y tuvo que serlo por miedo a la cólera de cada dios particular cuyo culto se descuidara; además, lo más fuerte de la vida griega, la Polis, acogió con la mayor gravedad este hecho, y el culto se confundió íntimamente con todos los regocijos populares. Un arte plástico sin par, pareció asegurar eternamente este mundo de dioses y el mito con ellos relacionado. Pero a los dioses les faltaba santidad, es decir, aquello que podía convertirlos en modelos de la conducta humana, y el temor que inspiraban no era de venerando respeto. Tampoco la religión llevaba elemento doctrinal alguno ni casta eclesiástica. La preocupación del más allá origina obscuras impulsiones, a veces muy intensas, pero de una manera desigual y más de individuos atemorizados que del pueblo mismo.

Llenando este vacío, la Polis ha sido el todo, la educadora moral de los griegos. La cualidad que tiene que cultivar en cada ciudadano, su correlato, se llama excelencia (ἀρετή).[1] Si nos encontramos con que entre las

1. No existe excelencia mayor que la que hace relación al Estado. Así opina Plut., *Comparatio Aristid. cum Ca-*

motivaciones de la conducta de los griegos apenas si se señala la pura relación humana del dolor y bienestar de los demás, hay que suponer que el cumplimiento del deber dentro de la Polis ha sofocado, efectivamente, todo este dominio. Pero no todos los hombres son ciudadanos en el sentido ahí presupuesto; mujeres y niños, y no digamos nada metecos y esclavos, no lo son y, sin embargo, tenían que poseer su moral. Pero la Polis, además, desde el momento en que se arroga esas pretensiones, junto a frecuentes y grandes sacrificios por la colectividad, favorece también el desarrollo de situaciones en las que los ataques y contraataques entre los ciudadanos provocaban las pasiones más violentas y también justificaciones. La situación que se describe en *Las obras y los días,* de Hesíodo, el cuadro histórico más antiguo de la vida del Estado y del derecho, es un mundo de iniquidad, y su autor inspira confianza a pesar de su acento personal. Además, es lo que no podía ser ningún sacerdote: el primer maestro de moral de su nación, y ésta habría salido ganando de haberle escuchado más.

La ética de los filósofos es, sin duda, un monumento importante del espíritu griego en general, y, hasta cierto grado, ha llegado a constituir un elemento de la educación general y a penetrar en la conversación diaria; pero muy poco debió de influir sobre el pueblo y sobre la conducta de todos los días. Uno de sus puntos de arranque más importantes se lo debe la ética filosófica a un ideal popular que ya le precedía: la moderación o σωφροσύνη. Por toda ética cruza esta prevención por lo mediano (μέσον) entre los dos extremos, pero origi-

tone, c. 3: ότι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἄνθρωπος οὐ κτᾶται τελειοτέραν, ὁμολο ούμενόν ἐστι. Cómo hay que interpretarlo, nos lo dice lo que añade: La mayoría consideran como una especialidad (μόριον) no despreciable de esta excelencia la Economía.

nariamente no es otra cosa que la decantación natural que se forma de la consideración de los dioses, del curso del mundo y del Destino por el espíritu de los griegos sensatos. En toda nación se acumula un capital de convicciones de tipo parecido, que administran aquellos que en el curso de su vida han tenido una experiencia. Entre los griegos, el polo negativo, el freno, lo constituye la sofrosina, y la calocagatia es el polo positivo, la espuela; para saber en qué grado la sofrosina, o moderación, ha imperado realmente en la vida, habría que establecer un paralelo entre diversos ejemplos indiscutibles y la vida de otros pueblos no griegos; en el arte y en la poesía es donde mejor podemos reconocer su patente y eficaz presencia. Es comprendida entre las virtudes cardinales platónicas,[2] que, como es sabido, han sido compuestas bastante deficientemente con cualidades morales, intelectuales y temperamentales.[3] En el diálogo de Solón con Creso, se celebra como virtud peculiar a los griegos su moderación en todo, especialmente ante los azares del Destino, aunque no en la primitiva redacción de Heródoto, sino en la de Plutarco.[4]

Pero la alabanza de cualidades tales de una nación determinada es arma de doble filo. Parece honrar al pueblo que haya proclamado como suyos tales ideales; un atento examen revela, no obstante, que aquél tuvo quizá tan sólo una clara conciencia de que debía obrar

2. Justicia, templanza, prudencia y fortaleza. Pasaje principal: Platón, *De legibus*, I, p. 630 b y s., donde se trata, además, de la jerarquía de estas virtudes, como sobre la de los bienes esenciales de la Tierra.

3. No ha sido Schopenhauer el primero en criticarle, pues ya lo hicieron Menedemos (Plut., *De virtute mor.*, 2) y Aristón de Quío y el rey Agesilao (Plut., *Apophthegm. regum s. v.* Agesil). Los adjetivos de las cuatro virtudes nos ofrece, por ejemplo: Plut., *Demost.*, I: ἄνδρα δίκαιον καὶ αὐτάρκη καὶ νοῦν ἔχοντα καὶ μεγαλόψυχον.

4. V. Heródoto, I, 32, con Plut., *Solón*, 27.

y sentir de esa manera, pero que, en el fondo, abundó más en el gusto por el bien que en la fuerza para verificarlo. Por otra parte, el orgullo y la fanfarronería propios de los griegos nos obliga a vigilar cada caso y, sobre todo, tratándose de los atenienses, a no tomar por bueno cuanto ellos nos dicen de sí mismos. No obstante, no deja de tener importancia que los griegos ilustrados hayan proclamado como regla de nuestros actos la voz de la conciencia, la «ley no escrita».[5]

Verdad es que para la posteridad, es decir, para la sensibilidad de los pueblos de Occidente, toda la ética de la época filosófica, literaria y retórica se desvanece frente a la pureza del mundo homérico, pureza que se sostiene a pesar de todas las pasiones y todas las violencias. Impera aquí una sensibilidad no perturbada todavía por la reflexión, una moralidad nada palabrera, una bondad y una delicadeza frente a las cuales la Grecia civilizada parece ruda y embotada a pesar de todos sus refinamientos espirituales. Lo que esta época posterior siguió conservando de excelente lo debió a la pervivencia de Homero y a la educación que le provenía de los mitos. Sin esto, ni Esquilo ni Sófocles hubieran alcanzado la cima de sus caracteres excelsos. Y no nos correspondería examinar en este lugar la significación que a la tragedia corresponde en la historia de las costumbres. Lo que a continuación viene, no pasará de ser consideraciones fragmentarias sobre rasgos fundamentales aislados del carácter griego, cómo se pudieron desarrollar junto a una religión y junto a una Polis como las griegas.

5. Aristót., *Rhet.*, I, 15, 8. *Rhetor. ad Alexandrum,* I, 4. Otros, como Arquelao (Westermann, *Biogr.*, p. 412), opinan: τὄ δίκαιον καὶ αἰσχρόν οὖ φυσει εἶναι ἀλλὰ νόμω. En el mismo sentido se manifiesta Pirrón, el escéptico (*ibíd.*, p. 438): μηδὲν φύσει αἰσχρὸν ἢ καλὸν, ἀλλ' ἔθει καὶ νόρω.

Para todo lo que se refiere a la «filantropía» de los griegos, seguimos a Naegelsbach. Pero a propósito de cada testimonio particular habría que examinar qué parte de esa conducta desinteresada y generosa resulta condicionada por las costumbres, casi prescripta como coregia, y en realidad no libre, y si no nos encontramos ante el encomio fabuloso de un supuesto «buen tiempo viejo».[6]

Pero en toda la vida exterior de Polis a Polis, gobierna aquel terrible derecho de guerra del que ya sabían bien los griegos cuán cruel y vesánico era en el fondo.

Detengámonos un poco en la cuestión de la venganza, pues que revela algunos rasgos especiales de los griegos. La propia venganza de los daños padecidos es natural al hombre, aun a ciertas especies superiores, y entre los griegos los dioses son desafortunadamente vengativos. Con los hombres de Homero cabe todavía el ruego y la súplica al encolerizado;[7] más adelante se le atribuirá al gran Alceo la frase de que el perdón es mejor que la furia.[8] Pero la conciencia popular griega, según las pruebas que nos ha dado, deja prevalecer sin obstáculos la venganza en cuanto se trata del mando, del destacarse, del disfrute, dando rienda suelta al egoísmo victorioso. Merecen examen particular aquellos casos de violenta venganza promovidos por el odio de los partidos, y en los que la actuación del individuo se halla amparada por muchos. El enemigo aquel a quien, nos dice Teognis,[9] había primero que adularlo para, luego en

6. Así, por ejemplo, Isócrates, *Aeropag.*, § 31 y s., a comparar con Seudo-Jenofonte, *De re p. Athen.*, *passim.*

7. *Il.*, IX, 496 y s. Por el contrario, un ejemplo de implacable negación del perdón por un hijo a su padre, en el mito de Temes y Kyknos. Conón, c. 28.

8. Συγγνώμη τιμωρίας χρείοσων, aunque por primera vez en Diógenes Laercio, I, 4, 3. Pítaco, al dejar en libertad al asesino de su hijo, había dicho: συγγνώμη μετανοιας χρείσσων.

9. Teognis, 263. V. también 341 y s.

nuestro poder, hundirlo, es, sin duda alguna, un individuo del partido contrario de Megara, bajo cuya tiranía y latrocinios había que vivir. De este tipo son también aquellas venganzas de los poderosos cuya inspiración no es tan sólo personal, sino que creen actuar según las exigencias de la familia y del cargo y acaban para siempre con un obstáculo. Pero asimismo en estos casos se ha mantenido cierta medida por temor a despertar la envidia de los dioses, a los que se supone con derecho preferente sobre las grandes venganzas. La princesa Feretima de Cirene, después de su odiosa crueldad con los barceos, fue devorada en vida por los gusanos, «pues una venganza demasiado fuerte[10] atrae a los hombres el castigo de los dioses». Pero a Heródoto, que es quien nos cuenta esto, le parece bien la rebuscada venganza de Hermotimo de Pedaso contra aquel que lo castró en su juventud y lo vendió, a pesar de que no fue posible más que con ayuda de una añagaza del peor género.[11] No faltan testimonios que confirman el derecho absoluto a la venganza. No pocas veces se hace valer ante los Tribunales, y es menester odiar al enemigo de todo corazón y abiertamente. Un moribundo prohíbe muy expresamente la venganza a los suyos contra sus denunciantes en la época de los Treinta Tiranos.[12]

En la tragedia, la venganza es reconocida como un motivo fundado, y no pone mácula ni en los caracteres más excelentes, de suerte que podemos concluir que el autor y los espectadores estaban en este extremo completamente de acuerdo. Ya el mito, sobre el que había

10. Aἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι, Heródoto, IV, 202, 205. Un juicio parecido, con ocasión de Antíope, vemos en Pausanias, IX, 17, 4: αἱ ὑπερβολαὶ τῶν τιμωριῶν.

11. Heródoto, VIII, 105, 106.

12. Lisias, *Orat.*, XIII, 4, y especialmente 42 *(Adversus Agoratum).*

que levantar todo el edificio, traía abundantemente la venganza; tan sólo el tono con que se habla de ella traiciona a veces la identificación personal del poeta. La única reserva puesta en boca de un personaje destacado es que por lo menos un padre no debe vengarse en su hijo[13] y, por lo tanto, un Edipo en Polínices. Pero examinemos todo el comportamiento de este *Edipo en Colona* tratado por el trágico con tanta simpatía; su muerte se corresponde exactamente con la de un santo medieval, cuyo sepulcro será también una bendición para la comarca, y veamos de comparar el asceta cristiano, tal como nos lo presenta la leyenda, con el viejo rey de Tebas. Ni una composición totalmente profana de nuestra época le dejaría morir sin alguna exclamación de condolida reconciliación.

Eurípides habla a los espectadores con la absoluta sed de venganza de sus personajes de la manera más franca. Hécabe, que, según el mito, es transformada a su muerte en perro, en la tragedia se pierde, al parecer, por causa de su espantosa venganza en Polimestor, pero sus terribles palabras resuenan, sin embargo, para encontrar eco en el pecho de los atenienses. A la pregunta de Agamenón (v. 754): «¿Qué quieres tú de mi? ¿Acaso la libertad? Se te concedería fácilmente», contesta: «¡No! Con tal de poder vengarme de unos malvados (κακοὶς), prefiero quedar toda mi vida de esclava». Es natural que a un coro como el de *Las bacantes* (v. 877 y s., 987 y s.) no se le puede suponer otra cosa que pasión desaforada, y lo mismo en cuanto a la venganza, pero Eurípides nos hace tan fácil descubrir la presencia del pensamiento común aun tratándose de los caracteres más selectos, que es inútil insistir. No

13. Así Antígona en sus palabras al padre. Sófocles, *Edip., Col.*, 1189 y s.

presume en modo alguno en su *Orestes* (v. 1100 y siguiente, 1132, 1136 y s.) que pudiera ensombrecer un tanto la figura de su trío central: Orestes, Pílades y Electra, cuando, amenazados de muerte, quieren vengarse todavía de Menelao mediante la muerte de Helena (contra la que no tienen otra queja que la general de todos los griegos), el aprisionamiento y amenaza de Hermíone como rehén, y el incendio del palacio real de Argos. «¡Sería magnífico, cree Orestes, si llegara socorro y nosotros pudiéramos matar, pero salvando nuestras vidas (κτανοῦσι μὴ θανοῦσιν)!» Y hay que observar que momentos antes los tres se habían demostrado los mejores sentimientos. Con estas revelaciones, cesa la sorpresa que, en la vida real de los helenos, nos produce el espectáculo de particulares y de partidos enteros practicando la venganza. Que Foción advierta a su hijo en la prisión, antes de beber la cicuta, que no tome en cuenta a los atenienses la injusticia que con él cometen,[14] puede ser la manifestación de un ánimo noble, pero también un aviso de prudencia. Puesta en relación estrecha con su virtud paralela, el agradecimiento, la encontramos en un sorprendente escrito del siglo IV:[15] «Por lo mismo que es justa venganza la que recae sobre aquel que nos produjo algún mal, está bien pagar con bondades a los bienhechores». Daño sin venganza es tan sólo tolerable y digno cuando ha sido infligido por los dioses: Níobe es la *mater dolorosa* del mito.

La filosofía, aun cuando no se manifieste en particular acerca de la venganza,[16] debió de ejercer una influen-

14. Eliano, *V. H.*, XII, 49. V. vol. I, 116, nota 86.
15. V. *Rhetor. ad Alexandrum*, I, 14 (atribuido a Aristóteles, probablemente obra de Anaxímenes de Lampsacos).
16. En Platón, *De re publ.*, I, p. 335 d, el bueno y justo no debe hacer daño βλάπτειν ; aparece en una discusión bastante minuciosa en boca de Sócrates.

cia en la medida en que predicó el apartamiento de toda pasión, especialmente la Estoa. Ésta reclamaba, en lugar de la pluralidad de Estados enemigos a muerte, una gran sociedad pacífica mundial, y en la vida privada ha llegado, por lo menos en algunos de sus sectantes posteriores, muy cerca del amor a los enemigos.[17] Pero algunos estoicos perdían fácilmente los estribos en cuanto se trataba de Epicuro y su escuela.

Otra de las grandes manifestaciones del egoísmo humano, el derecho a la mentira, les valió a los griegos el que los romanos hablaran de una *graeca fides*. Sería totalmente vano tratar de comparar estadísticamente la cantidad de mentira y engaño empleada por los diversos pueblos hasta hoy, con la que pudieran ofrecernos los antiguos griegos, y, sin embargo, si tenemos en cuenta los hechos que siguen, será difícil el descargo. No faltarán tampoco aquí la doctrina y admoniciones correspondientes; decía Pitágoras, por ejemplo, que los dones más preciosos de los dioses son la veracidad y el obrar rectamente (ἀληθεύειν καὶ εὐεργετειν), maneras de obrar también las más propias de ellos.

Sin reserva alguna podemos admitir en un pueblo dotado de rica fantasía y todavía joven que en sus relatos no sepa distinguir entre lo realmente ocurrido y lo puramente soñado en mayor grado que un niño bien dotado puede hacerlo. A un personaje que relata con de-

17. Marco Aurelio, εἰς ἑαυτὸν, VI, 6: «El mejor sistema de venganza es no hacer lo que ha hecho el ofensor». VII, 65: «Cuida de no disponerte contra lo inhumano, como los inhumanos lo están contra los demás hombres». VII, 22: «Debemos amar a los que nos hicieron daño sin saberlo o contra su voluntad». VII, 26: «En todos los que nos ofenden tenemos que considerar qué es lo que ellos tienen por bueno o malo; entonces, ni nos asombraremos ni montaremos en cólera: los compadeceremos. Además, nosotros, como nuestros ofensores, tenemos poca vida por delante». (Esto en variantes diversas.)

masiada fantasía le interrumpe otro: «Y entonces despertó», como si el otro hubiera hablado en sueños.[18] La falta de veracidad en los historiadores griegos[19] sería compensada muy holgadamente por las exposiciones históricas, tan frecuentemente unilaterales, de nuestros contemporáneos, y el encabezamiento de un escrito reciente con un nombre preclaro antiguo era entonces mucho más inocente que había de serlo ahora. Pero las cosas varían cuando se trata de la mentira y la verdad en el tráfico grande y pequeño de la vida.

La verdad estaba, a lo que parece, muy protegida con los muchos y solemnes juramentos y quizá ningún otro pueblo nos puede ofrecer una arqueología tan nutrida respecto a esta materia.[20] El dios juramento (Ορκος) tiene su mito propio; a él, hijo de Erís, le pertenece el quinto día de cada mes; día en que las Erinias vagan para vengar todos los perjurios.[21] Pero ya da que pensar que en los casos más importantes se da a la ceremonia un carácter llamativo como si ya no se tuviera confianza en el juramento ordinario. En Siracusa existía el «gran juramento», que se prestaba en el templo de las Tesmoforias;[22] en Esparta, y seguramente en alguna otra parte, se podía obligar a un miembro de la familia, mediante un sacrificio ofrecido a Zeus Herceo

18. Aristóf., *Ranas*, 51.
19. No hay que aceptar fácilmente cuando literatos posteriores se quejan de la mendacidad de famosos historiadores y la explican por motivos poco nobles. Véase, por ejemplo, Marcelino, *Vita Thucyd.*, acusaciones de este tipo contra Heródoto, Timeo, Filisto y Jenofonte, y en la segunda vida de Tucídides (Westermann, *Biograf.*, p. 201), también contra éste.
20. V. C. F. Hermann, *Gottesdienstl. Altert.*, § 22, como § 9, 6; § 21, 9.
21. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 801. Para cómo el perjuro prosperaba en la vida real, v. 193.
22. El ritual, en Plut., *Dion.*, 56.

(Zeus protector de la casa), a confesar la verdad;[23] el que perjuraba en la cripta del Aditon de Corinto, lugar donde estaba la estatua de Palemón, sabía[24] que no escaparía al castigo; a los concursantes en Olimpia se les hacía jurar ante una imagen de Zeus con el haz de rayos en sus dos manos, «imagen, entre todas las de Zeus, la más adecuada para intimidar a los desaprensivos», y en cuya base, sobre una plancha de bronce, se leían unos dísticos destinados a provocar el temor de los perjuros.[25] Como los campesinos se hallaban un poco insensibilizados con respecto a sus «sencillos» dioses, el que quería obtener de algún rústico un juramento de verdad, se lo llevaba a la ciudad porque los dioses dentro de las murallas son más «veraces» y lo vigilan todo.[26] Es verdad que en *La Ilíada* es el mismo Zeus maestro primero de perjuros, y las diosas y los dioses, para la menor ocasión, tenían que acudir al terrible juramento por la Estigia[27] para merecer algún crédito; ya sabemos que Homero siguió vivo entre los griegos. Cuando se ofrece la palabra en un momento de peligro especial, se jura, para caso de incumplimiento, perdición con todos los hijos; Lisias paga a Pisón por un juramento tal un talento, y tiene que darle luego más, a pesar de que sabe que aquél «no respeta ni hombres ni dioses».[28] No se da juramento un poco seguro que no sea invocando a los sacros dioses, sobre todo si se trata de gentes de avío.

23. Heródoto, VI, 68 y s.
24. Pausan., II, 2, 1.
25. Pausan., V, 24, 2. Hasta los padres, hermanos y adiestradores de los luchadores tenían que prestar un juramento especial sobre un jabalí sacrificado.
26. Babrio, *Fab.*, 2 (Bergk, *Anth. lyr.*).
27. *Il.*, XIV, 270 y s.
28. Lisias, *Orat.*, XII (*adv. Eratosth.*, § 10). Lo que se le deseaba al eventual perjuro y a su mujer e hijos, *Il.*, III, 297 y s.; en los preparativos para un duelo judicial (Paris y Menelea), que no se lleva a efecto por una frivolidad.

No es necesario tampoco acudir a otros pueblos y otras épocas para conocer la costumbre griega en materia de juramentos. Se creía, por ejemplo, que formaba parte de la educación de los jóvenes persas su veracidad en la palabra y cuadra muy bien con la idea que se tenía de Ciro *el Viejo* la respuesta que se le atribuye dada a un mensajero griego: «No tengo miedo a unas gentes que tienen una plaza en medio de su ciudad donde se reúnen para engañarse mutuamente con falsos juramentos». El que nos cuenta esto es nada menos que Heródoto.[29] El juramento fue para muchos un mero instrumento para alcanzar fines, en sí mismo algo indiferente, especialmente en materia política. Si Teognis (v. 399) advierte que «hay que evitar los corrompedores juramentos», se dirige al círculo en que uno vive, para el que se ha dicho antes aquello de que hay que «tratar honorablemente con los amigos». Tucídides (III, 82) señala como uno de los signos de total corrupción que se extendió en el curso de la guerra del Peloponeso sobre el pueblo griego la inconsistencia de las juradas promesas de paz. «Fueron mantenidas el tiempo que parecían ineludibles y convenientes.» Lisandro decía por esta misma época: «A los niños se les engaña con los dados y a los hombres con juramentos».

Los griegos se permitían, o excusaban tratándose de otros, cosas, en razón del éxito, del señorío o del disfrute, que otros pueblos condenaban públicamente, cuando menos, ya fuera por efecto de una religión más eficaz, ya por disposición natural. Si en aquel tiempo abundaba el perjurio ante los tribunales, siempre fue con escándalo de la conciencia y sin que se diera opinión pública que tratase de excusarlo en manera alguna.

29. Heródoto, I, 153. Una variante, que se pone en boca de Anacarsis, vemos en Dióg. Laerc., I, 8, 5.

Entre los griegos, la misma tragedia permite a sus caracteres más escogidos trapacerías que nadie se permitiría hoy, y Aristófanes echa en cara a Eurípides el haber distinguido en el perjurio entre la lengua que jura y la voluntad que protesta.[30] En *Medea* el coro se lamenta patéticamente (v. 439) de que ha desaparecido el valor del juramento, y que la vergüenza voló de Grecia al éter. Más adelante se seguía hablando de otros males parecidos.

En que los romanos se ocupan en la falsía de los griegos en los últimos tiempos de la República, hay, sin duda, bastante fariseísmo, pero no por eso deja de ser verdad lo que, por ejemplo, nos dice Cicerón en un discurso forense.[31] «Reconozco a la raza de los griegos todo su mundo literario, su arte tan diverso, la gracia y riqueza de sus discursos, y no les niego cualquier otra cosa que ellos pretendan arrogarse, pero nunca cultivó esta nación la sinceridad y veracidad en los testimonios de los testigos ni conoce todo el peso de estas cosas (*testimoniorum religionem et fidem nunquam ista natio coluit totiusque hujusce rei quae sit vis, quae auctoritas, quod pondus, ignorant*)... Cuando un testigo griego se presenta con intención de hacer ñado, no piensa en las palabras a jurar, sino en dañar. Ser confundido, puesto en evidencia, es el único desdoro para él y contra esto se defiende, pues todo lo demás le tiene sin cuidado... Para tales sujetos el juramento es una broma, el testimonio un juego; nuestra consideración por éstos no la comprenden muy bien; la alabanza, la recompensa, el favor y las albricias consecutivas, todo se basa en procaces mentiras.» Ya está bien que un siglo antes un

30. Aristóf., *Ranas*, 101 y s., probablemente por relación con Euríp., *Hipólito*, 612.
31. *Pro Flacco*, esp. IV (9, 10), V (11, 12).

griego muy perspicaz[32] haya podido escribir lo siguiente acerca de la fidelidad de los funcionarios griegos, sus compatriotas: «Los funcionarios de la Administración pública no son nada de fiar en cuanto se les entrega un solo talento, así asistan diez notarios, se echen diez sellos y se hallen presentes veinte testigos, mientras que los romanos se mantienen fieles a sus cargos de generales y de embajadores con las mayores sumas a causa de la fe jurada. Entre los griegos es muy raro encontrar uno que respete el dinero del Estado; entre los romanos lo raro es el caso inverso». Polibio pone en relación esta corrupción con la desaparición de la fe en los dioses y en el otro mundo, y habla, de una manera general, de tiempos de gran corrupción, pero la «infidelidad en cosas del Estado» se había iniciado mucho antes, y Temístocles, en Atenas, no sólo utilizó enormes cantidades para sostener su carrera política, sino que también se guardó lo suyo. Ya dijimos que el respeto que le inspiraba la tribuna pública no se debía tan sólo a su prevención ante el carácter veleidoso de los atenienses.[33]

Acaso se pondrá como reparo el origen tardío del libro si queremos aportar como testimonio de la *graeca fides* la *Estratagema* de Polieno.[34] Pero léase por completo al autor, viejo soldado de raza macedónica, y nos enteraremos de una historia bastante jugosa de desaprensión griega compuesta con fuentes viejas y nuevas, y no reducida en su mayor parte al capítulo de intendencia. Es muy posible que las cosas marciales marcharan siempre de esta manera en tiempo de guerra, y tampoco hay que sostener que Polieno asienta expresamente a todo lo que refiere; pero la impresión general que se

32. Polib., VI, 56.
33. V. vol. I, p. 298.
34. Con ocasión de la campaña de Lucio Vero contra los partos, 162 de C.

recoge es la de la indiferencia total de los griegos en cuanto a los medios de alcanzar la victoria contra toda clase de enemigos.[35]

Cuantas veces enumeran los griegos los motivos predominantes del humano obrar no suele faltar el honor (τιμή). Tucídides[36] le coloca en primera línea, junto al temor y a la utilidad; Isócrates, después del placer y el lucro.[37]

En la vida griega tenía a su favor algunas condiciones que no siempre se presentan en otros pueblos y en otras épocas. En primer lugar, los asuntos públicos de la Polis daban ocasión y tiempo para conocer a cada cual y darse uno a conocer; además, tanto en el acento de la propia persona cuanto en la alusión a las circunstancias del interlocutor, se daba una franqueza que, por entonces, pudo conciliarse con los mejores modales. La conversación de Sócrates con el viejo Céfalo, al comienzo de *La República* de Platón o *El Banquete* de Jenofonte, pueden darnos una idea de la vida social distinguida de entonces. Por otra parte, todo el estilo agonal de la vida, desde las luchas deportivas hasta cualquier manifestación de valía, había despojado a los individuos del reparo social que en los días de hoy no tolera la competencia más que en asuntos de negocio, mientras que para todo lo demás nos remite al sentimiento del honor. Éste persigue ante todo evitar cualquier mancha y trata de labrarnos reputación, al mismo tiempo que procura

35. V. en esp. I, 23, 2; I, 39, 4; I, 42, 1; I, 45 y 4 (Lisandro), II, 6; II, 19; III, 9, 40; IV, 2 (Filipo de Macedonia); IV, 6, 1; VI, 19 y 20; VII, 23, 2 y s.

36. En el discurso del embajador ateniense en Esparta, I, 76, 2.

37. Isócr., περὶ ἀντιδόσ. § 217. Selección de testimonios en Naegelsbach. Testimonio principal, Platón, *Sympos.*, página 208 c. y s., en el discurso de Diotima.

no llamar la atención; y el que propasa estos términos, el ambicioso de hoy, no persigue tanto la gloria cuanto posición y dinero, y no repara en utilizar la publicidad.

La voluntad de los griegos de valía, desde Homero, no es otra que «ser siempre el primero y servir de guía a los demás», y desde los primeros momentos es también preocupación la gloria que en la actualidad apenas si distrae la atención de los más empinados. La Polis hubiera deseado poner a su total servicio este afán de gloria, esta φιλοτιμία de sus ciudadanos, que encontraron también sus atajos propios. Sin pudor alguno, el que sobresalía se presentaba ante sus contemporáneos con el máximo poder visible y hasta con la más pesada alabanza propia; si era cuestión de energía, los griegos eran muy comprensivos, si no era que, casualmente, les afectara en su persona o que se vieran a causa de ello postergados. Sería menester hablar de todo esto en una total conexión, pero no vamos a examinar sino la enemistad general que podía enfrentarse con el hombre destacado.

«La envidia y tristeza por las ventajas de otro, y la malquerencia, placer por los daños que padece.»[38] Esta definición de sentimientos tan viejos como la Humanidad puede servir para caracterizar el fundamento de esa enemistad. Pero la envidia, hoy en día, que no puede sostenerse abiertamente, sino que vestirá toda clase de disfraces, opera casi siempre por la espalda, mientras que la envidia de los griegos rompía, en cuanto podía, en el ataque y la burla públicos.

Los griegos supieron muy bien, desde un principio, herir con las palabras, κερτομειν. Sobre todo supieron ejercer la burla por una acción fracasada. En Homero

38. Plut., *De curiositate*, 6. Un poco diferente Sócrates. V. Jenof., *Memorab.*, III, 9, 8.

vemos cómo el vencedor se ríe del vencido y cómo lo atormenta; en la burla se escucha la amargura reconcentrada de Ulises, dispuesto a la venganza mayor contra el cíclope cegado,[39] y también en ella conocemos la figura venenosa de Tersitas, verdadero agente provocador. En la época posthomérica, Arquíloco y sus yambos convierten el insulto (λοιδορία) en un género artístico, y se tenía la convicción de que las víctimas de Arquíloco y las de Hiponacte se habían quitado la vida. Un intento de justificación de estos poetas hay que buscarlo en los modernos historiadores de la literatura, pues en la Antigüedad encontraron poco eco, a pesar de la admiración que despierta su fuerza de expresión. Todas las literaturas un poco ricas conocen el género de los poetas satíricos, y nosotros ya entre los provenzales, pero el prestigio y la eficacia de aquellos dos no era posible sino entre griegos. Hacer llegar a las gentes versos burlescos fue una manera de expresar el odio y de vengarse. Al principio de las guerras del Peloponeso «muchos cantaron canciones y coplas»[40] contra Pericles, y los más viejos epigramas (σκωπτικά) de la antología pueden pretender este honor. En lugar de nuestra prensa, tenían la maledicencia en el ágora y en los festines, y para los que preferían tirar la piedra y esconder la mano, las paredes de los edificios públicos.[41] También se acudió a la caricatura, trazada en una pared, y por lo que respecta a las artes plásticas, se puede decir casi que el arte griego del retrato comenzó con la caricatura, cuando los escultores Búpalo y Atenis trataron de zaherir al poeta Hiponacte con retratos grotes-

39. *Odisea*, IX, 473, 501, 52[illegible].
40. Plut., *Pericles*, 33. Sobre la desgracia que supone pertenecer a una población cuyo nombre ha servido de irrisión, v. Pausan., x, 38, 1, 2, con motivo de los locrios ozólicos.
41. Luciano, *Dial. meretr.*, x, 4.

cos, en cuya réplica escribió unos yambos que empujaron al suicidio a los artistas. Por esa misma época, el sabio Cleóbulo de Lindos [42] avisaba que no era prudente reírse de los burlados, pues es ocasión de la mayor enemistad.

Al citar a Pericles entramos en el famoso siglo v, en el que los atenienses llegarán a lo sumo, tanto en el bien como en el mal, y la democracia, y la comedia vieja, a su total desarrollo. Sin duda que el resto de los griegos habrá conocido la decisión con que se adelantan algunos y la procacidad de sus ataques a los enemigos; pero sólo sobre Atenas poseemos testimonios bastante completos.

Los peligros reales que se ciernen sobre el ciudadano en cuanto descuella en algo son tan grandes que no es menester la contención del reparo social. Los sicofantes y los retóricos, las constantes amenazas de pública acusación, por malversaciones especialmente, o por aportaciones insuficientes, y las acusaciones, siempre peligrosas, por asebia, ejercían juntos un terrorismo permanente. La consecuencia general debió de ser cierta insensibilidad, además que tampoco toda acusación tenía éxito, y si se pertenecía a una pandilla más fuerte, de la defensa se podía muy bien pasar al contraataque; pero con la constante reunión de asambleas y tribunales (ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν) era menester que pasase siempre algo para mantener en expectación la curiosidad y la pasión de los atenienses.

La comedia vieja, que se desarrolló junto a este sistema de vida pública, no se satisfizo, ni mucho menos, con sacar a la luz los defectos privados y sociales de los atenienses, sino que hizo objeto de sus divertimientos al Estado y sus componentes, y que esto pudiera ser así seguirá siendo motivo de asombro, pese a todas las

42. Diόg. Laerc., I, 6, 4.

explicaciones. Aunque la comedia haya sido originariamente una fiesta celebrada en honor de Dionisos, que «reía muy a gusto»,[43] y aunque los regocijos dionisíacos hayan supuesto una intervención abundante de la burla y del escarnio, no basta esto para explicarnos que la comedia se atreviera a lo largo de todo un siglo con las instituciones y las autoridades públicas. *Las avispas*, de Aristófanes, entrega al ludibrio universal el Tribunal Popular de Atenas; en otro lugar se echa en cara al Consejo, es decir, a los prítanos de entonces, el soborno y una frente sospechosa; en *Los caballeros*, el demos se presenta en persona como un ser bastante estúpido, hasta que nos enteramos luego (v. 1121, 1141) que se ha hecho el tonto deliberadamente. En estos ataques, sin embargo, no se nombra a nadie en particular, y tampoco en los insultos con que tiene que apechugar toda Atenas. Pero, ¿qué pensar de aquel poner en evidencia nominalmente a innumerables individuos, acción que lleva a cabo el mismo Aristófanes, del cual se nos asegura[44] que era de una conducta decorosísima (σεμνότερον) en comparación con las resentidas y desvergonzadas procacidades de un Cratino o de un Eupolis (cuyas comedias no han llegado a nosotros)? No es el iniciador de la comedia, sino el que remata su estilo, y la sátira posterior en prosa y en verso tiene que ver más con él que con los poetas yámbicos, y todavía Luciano se halla inmerso en la atmósfera aristofanesca.

El poeta ha logrado en general su finalidad, aquel κερτομειν o escarnecimiento, aunque muchos estaban ya curados de espanto, y a los más desaprensivos les tenía totalmente sin cuidado.[45] Eruditos escoliastas de la An-

43. Luciano, *Piscator*, 25.
44. En el primer βίος de Aristóf. en Westermann. *Biogr.*, p. 155.
45. Así el conocido Hipérbolo, Plut., *Alcib.*, 13.

tigüedad han cuidado de que la posteridad pueda entender hoy día muchas de las burlas. En ella vemos a los que eran zaheridos por sus nombres propios, o por su cara; a los que metían mano en los fondos públicos, cobardes, usureros, ladrones, suministradores,[46] sicofantes, etc.;[47] al final de *Las ranas,* Plutón le ofrece a Esquilo, que vuelve a la superficie de la Tierra, una cuerda para una serie de personas cuyos nombres se dicen, entre ellas un trágico, y para los ποριστής en general; éstos parece que eran nombrados por el Estado mismo para lograr nuevos ingresos. Bien conocido es el trato que Aristófanes reserva para sus colegas; la familia de Eurípides, por ejemplo, en nuestros días, no tendría más remedio, si quería seguir gozando de cierta consideración, que entablar una acción por injurias. Las críticas que desde el punto de vista artístico se le pudieran hacer al poeta, vienen mezcladas siempre con injurias personales; léase, no más, lo que se dice de Agaton en numerosos pasajes de *Las tesmoforias.* No insistamos en la burla de defectos físicos, que serían objeto del vejamen probablemente al acusar su presencia en público; de todas maneras, tampoco el trato que reciben es muy noble que digamos. En *Las aves* se nombran una cincuentena de atenienses en vida, pasándose por alto intencionadamente los numerosos acusados del proceso en ciernes de los ερμόκοπίδης. Hay canciones enteras del como, por ejemplo en *Los acarnanios* (v. 836-859) que no están para otra cosa que para vejar a unas cuantas personalidades. Acaso se pretenda argüir con que la

46. *Los caballeros,* 128 y s.

47. La ley que en Turios, fundada en el año 422 antes de C., permitía sólo las burlas en la comedia contra los adúlteros y los intrigantes (πολυπράγμονας); se renunció a lo primero para asegurar una ciudadanía casada a la colonia, un poco despoblada.

comedia remplaza de este modo a la policía de costumbres o a la misma justicia, un poco deficientes, con lo cual se hubiera echado alegremente sobre sus espaldas una responsabilidad muy grave; también se dirá que combate en general contra la demagogia, y que Aristófanes se ganó la venganza efectiva de Cleón por sus burlas. Pero todo esto no basta a explicar la idealización de que ha sido objeto la vieja comedia en nuestro tiempo; estaba el autor a cubierto, pues el demos veía con no poca complacencia que se hiciera broma de su propio jefe y de aquellas gentes salidas del «pueblo pobre y común» que se creían ser algo más que el resto de los mortales;[48] y la mayoría de los personajes escarnecidos eran «ricos, aristócratas o personajes influyentes». Por otra parte, Aristófanes se aseguraba una indefectible popularidad con sus continuas prédicas en favor de la paz, aun en la misma época de la guerra del Peloponeso, cuando no era posible obtenerla sino bajo las condiciones más onerosas; su *Lisístrata* es del 411, cuando los espartanos ocupan la Decelia, en suelo ático. En Lamaco hace objeto de sus burlas a uno de los generales más capaces y desinteresados.

Finalmente, la comedia no pudo sustraer a la tentación de la acusación singular de asebia, que era una de las más peligrosas. Cuando Aristófanes presenta a Sócrates en *Las nubes* con una gran comicidad, pero también de la manera más cegadamente arbitraria, el propio Sócrates debió de presenciar el espectáculo refocilado, según la leyenda corriente;[49] pero el autor no

48. Seudo-Jenof., *De re p. Athen.*, II, 18.
49. Contra esto, el conocido testimonio de Eliano, *V. H.*, II, 13. Cabe preguntar qué más ha podido hacer Aristófanes para poner a Sócrates en mayor sospecha de asebia que lo hace en *Nub.*, 226, 247, 367 y s., 397 y s., 423, 830 y s., y al final de la comedia.

debió de darse cuenta, en la complacencia de su chispa, que estaba despertando en la masa sin juicio uno de aquellos prejuicios que no vuelven a desarraigarse más y en el que son educadas las generaciones nuevas. Es verdad que hasta que tiene efecto el proceso de Sócrates pasan veinticuatro años, pero no cabe duda que sin aquellas *Nubes* hubiera faltado el suelo para que ese proceso se nutriera o por lo menos llegase a los términos conocidos.[50]

La llamada «comedia media» no ha figurado en persona a los individuos, pero sí ha permitido su denuncia en masa, como es el caso en los fragmentos conocidos de Ateneo. Ahora tenían que hacer el gasto los filósofos conocidos de diferentes escuelas, o los glotones más distinguidos, o todos los que en el asunto Herfalo habían recibido dinero, etc. La indigencia miserable en que cae el género se pone de manifiesto, por ejemplo, con el hecho de que un tal Filipides, conocido por su esquelética figura, aparece tratado por tres de esos autores, y valía la pena, a lo que parece, crear un verbo a su costa (φιλιππιδοῦσθαί).[51]

Pero todos estos manejos del teatro significan bastante menos que el continuo peligro político y judicial bajo los cuales vivía el ciudadano; como que la burla pública, a veces genialmente estilizada, pudo significar para ánimos templados una ocasión de depuración. Pero para juzgar con acierto tendríamos que saber en cuántos hombres excelentes cundió la renuncia callada a toda exteriorización personal. Es cosa bien palpable, en aquella época, la creciente desviación del Estado, unida a la decisión de pobreza; ¡y cuánto no se habrá destruido con ello del temple conveniente a las creaciones de la poesía y de la espiritual convivencia!

50. Para esto, Platón claramente, *Apolog.*, p. 18, 19.
51. Aten., XII, 77.

Por último, la comedia vieja y la media son sólo las manifestaciones aisladas, oficiales, de una pasión burlesca que domina a la población ateniense durante todo el año; entre otras cosas, porque, en lugar de los efectos aplacadores de un trabajo regular, tenemos los excitantes de la constante ocupación en los asuntos públicos, es decir, con los demás. Toda la vida ateniense ha estado dominada por un tono de burla más o menos templada o más o menos áspera.[52]

Si nos entretenemos con los oradores del siglo IV, veremos cómo abundan los ataques personales más violentos; pero tiene que sorprender más todo aquello que el pueblo reunido y las autoridades escuchaban sin protesta mientras no era nombrado un particular. El manto colegial es, como en la comedia, el que mejor protege. Los clientes de Lisias se quejan de innominados ladrones de dineros públicos, que seguramente están presentes, pero saben que nada les ha de pasar; a los sicofantes, allí presentes, se les dice en muchas ocasiones todo lo sinvergüenzas que son, pero parece que no va con ellos.

Esta impermeabilidad ante la burla y los ataques no dejaba de tener sus límites, y a veces era sólo la capa que cubría el encono y la cólera que andaban por dentro. «Sócrates se ríe cuando le escarnecen en la comedia; pero Poliagro ¡se ahorca!»[53]

Alexis, uno de los maestros de la comedia media, pone en boca de uno de sus caracteres la siguiente queja:[54] «Las reuniones frecuentes y los banquetes diarios fomentan la burla, que produce mayor dolor que regocijo; comienza con una maledicencia, y pronto vie-

52. Se era ἐγγελαστὴς τῶν ὁμιλούντων, Eurip., *Hipólito*, 1000.
53. Eliano, *V. H.*, v, 8.
54. Aten., x, IV.

ne la réplica; luego siguen la procacidad, los golpes y la furia del borracho». Advertencias parecidas escuchamos en otros lugares.[55] Pero no sólo la befa de los ademanes, sino también la que recae en las finalidades perseguidas por uno, es capaz de sacar de quicio a los hombres. Eurípides motiva los propósitos y actos más descabellados de Medea, por tener que impedir o tener que aguantar las carcajadas.[56] Pero en ocasiones la mera sonrisa, la ironía demasiado oportuna ha enardecido más que la risa abierta, pues que supone una manifiesta superioridad. Seguro que Sócrates, que no tenía a menos alternar con toda clase de gente, debió de cosechar con su habla irónica puñetazos, puntapiés y tirones de pelo, a lo cual debió él de responder con algún chiste;[57] pero la mayoría se reía de él y le despreciaba a su vez.

Ser humillado en presencia de otros ha sido considerado siempre como especialmente irritante, y Pitágoras no se permitió en adelante la menor advertencia ante terceros desde que uno de sus discípulos, a quien había amonestado un poco fuerte, se suicidó ahorcándose.[58] Sócrates, por el contrario, atestigua su atrevida despreocupación delante de sus mismos jueces. «¿Por qué razón hay tantos que quieren estar siempre conmigo? Es que les agrada que yo interrogue a gente que se cree sabia, pero no lo es, porque resulta muy divertido.»[59] Pero no, ciertamente, para la víctima.

55. Plut., *Timoleón*, 32: las gentes pueden ser vejadas con palabras más que con hechos, χαλεπώτερον γὰρ ὕβριν ἢ βλάβην φέρουσι.
56. Euríp., *Medea*, 797, 1049, 1355, 1362.
57. Diόg. Laerc., II, 5, 6.
58. Plut., *De adulatore*, 32, donde se ilustra este aspecto de la sensibilidad social con otros ejemplos.
59. Platón, *Apol.*, p. 33 c.

Más tarde, cuando la insensibilidad se convierte, especialmente en los cínicos y los estoicos, en una virtud filosófica reconocida, cabe el ejercicio sostenido, y las anécdotas correspondientes de Cleantes, Arcelisao, etc., no nos producen ninguna gran impresión. El cínico Crates orientaba en este sentido los ejercicios prácticos de la escuela: se dedicaba a insultar a mujerzuelas para recibir impávido la lluvia correspondiente.[60] Mejor método era que el ofendido se ganara a los presentes con una respuesta superior, o con un chiste, y algunas de las réplicas de Diógenes son por el estilo.

Pero, por lo demás, cuando entre los filósofos se desata el odio sectario, perdían fácilmente su impasibilidad, y entonces ya no les basta (por lo menos en los escritos) con la burla, sino que tratan de hacerse el mayor daño posible mediante calumnias. También los oradores atenienses se meten con sus respectivos amigos y familias, y podemos pasar por alto los detalles.[61] Dado el funcionamiento de la justicia ateniense, había una natural resistencia a promover procesos por injurias, y Lisias pone en boca de uno de sus clientes la siguiente declaración: «Aunque mi contrario me hubiera imputado un asesinato, lo hubiese considerado cosa de poca monta,[62] pues creo que denota poca generosidad y es propio más bien de gente amiga de pleitos acudir a los Tribunales por una injuria de palabra».

La actitud que toman los griegos en caso de maltrato de obra [63] nos hace pensar que se soportaron con mayor tranquilidad de ánimo que en la actualidad, y que la

60. Dióg. Laerc., VI, 5, 7.

61. A creer a Esquines, hubo casos de lesiones mortales por causa de discursos forenses. *Ad Timarchum*, 168 (al. 172).

62. Φαῦλον καὶ οὐδενὸς ἄξιον. Lisias, *Orat.*, X, *adv. Theomnest*, § 2. A esto, la introducción de Frohberger, *Ausgew. Reden des Lysias*, p. 350.

63. Schopenhauer, *Parerga*, vol. I, p. 399.

brutalidad y el abuso de fuerza no decidían sobre la razón del atropellado.[64] Características en este sentido, y hoy completamente inimaginables, son aquellas palabras dirigidas al que enarbola un bastón: «Pega, pero escucha», ya sea Temístocles[65] u otro quien las pronunció para Euribíades o Adimanto. Ya hemos recordado lo que aguantaba Sócrates y con qué tranquilidad; de Diógenes se contaba algo parecido. Pero hay casos en que el contraste con lo actual se pone más de manifiesto. Cuando Cleón manda apalear (se dice que por la guardia del teatro) a Aristófanes, como consecuencia de la representación de *Los caballeros,* dos años más tarde comunica Aristófanes a su público, en *Las avispas* (v. 1284), de qué modo impecable se rió de sus propios dolores y cómo supo esperar el momento de la burla. El afán de presentarse ante el público debió de ser muy grande, o los atenienses estimaban que era posible dar una azotaina al autor y seguir estimándole.[66]

En los malos tratos de obra, todo el mundo tenía la vía judicial abierta; pero se podía desistir en virtud de un convenio. Demóstenes desistió dos veces, con ocasión de la bofetada que le propinó Midias en el teatro y de las heridas que le causó Demosdeles. Sobre la moral de estos «arreglos» se pueden ver los biógrafos modernos del orador; su malicioso contrincante Esquines no desaprovechó la ocasión para propalar que Demóstenes había colocado a rédito su cabeza.[67] En

64. Las manifestaciones de Musonio, citadas por Schopenhauer, se encuentran en Estobeo, *Florileg.*, ed. Meinicke, vol. I, p. 303-305, en la colección περὶ ἀνεξικακίας. Musonio fue un estoico de principios de la época imperial.

65. Plut., *Themist.*, 11.

66. No sabemos si Alcibíades mandó echar al agua al autor cómico Eupolis, por venganza.

67. *Demosth. vita quarta,* en Westermann, *Biogr.*, p. 305 y s. Demóstenes recibió de Midias 3.000 drac.; *ib.*, y Suidas, página 311.

estos sucesos hay que pensar siempre en el medio en que ocurrían, en una Polis totalmente sin honor, que se valió durante siglos de instrumentos tan odiosos como los sicofantes; también resulta instructivo contemplarla en los momentos solemnes de declaración de atimia, con aquellas imprecaciones terribles que, llegada la ocasión oportuna, recogerá calladamente, tragándose de nuevo todo el πάθος empleado.[68] Con un tal ambiente es natural que las injurias entre ciudadanos tuvieran otros reflejos que entre nosotros.

Junto a esta peculiar insensibilidad (y casi como un reflejo de ella) existe cierta tolerancia, un poder escuchar a la parte contraria, mucho más difícil entre los partidos políticos de hoy día. En la algarabía de Atenas y de otras ciudades democráticas, junto al empuje impetuoso de los ambiciosos se da cierta objetividad de juicio; hay una admiración reservada a los dotados, abriendo paso a los selectos que sienten en sí la fuerza y el derecho de destacarse, y de esta clase de hombres, y aun de inferiores, se han tolerado cosas extraordinarias. Ninguna Asamblea actual aguantaría un discurso como el de Cleón,[69] y lo que otros oradores y los autores cómicos se atrevían a decir sería en la actualidad reducido al silencio con el azuzamiento de las masas, o daría pie a la venganza, y en todo caso la autoridad gubernativa se vería obligada a prohibir o castigar manifestaciones de esta clase, por mor de la paz pública. En Atenas, por lo que sabemos, al menos en los siglos v y iv, ningún tribuno ha sido descendido de la tribuna, apedreado, herido, etc., aunque no hayan faltado las venganzas privadas. El demos, mientras no se le atacaba en su principio vital (τόν δῆμον καταλύειν), consentía que el poder

68. V., por ej., el caso de Demades.
69. Tucídides, iii, 37 y s.

de sus representantes singulares padeciera como quisiese; sus representantes no eran inviolables, no se confundían con aquel principio en una unidad invulnerable, y cuando se desmoronaban, otros había para ocupar su puesto.

Noticias que parecen proceder de tiempos más antiguos, de las grandes ciudades de Italia, cuando en ellas gobernaban los famosos legisladores Zaleuco y Carondas, nos pintan una situación no tan dura y desvergonzada,[70] pues los hombres se dejaban guiar por el coraje, cuyo nombre era αἰδώς (sentimiento del honor, vergüenza, bondad, discreción). Nos enteremos que a los sicofantes se les paseaba coronados de tamariscos, y varios de ellos se ahorcaron de vergüenza; y los que habían huido del campo del honor o se habían sustraído al servicio de las armas, no eran castigados, como en otros sitios, con la pena de muerte, sino que, vestidos de mujer, se les exponía sentados, durante tres días, en la plaza pública; que a las mujeres no se les permitía más que una sirviente como acompañamiento, «a no ser que estuvieran bebidas»; que durante la noche no podían salir de la ciudad, «como no fuera para prostituirse», y que tampoco podían llevar trajes bordados, «de no ser hetairas». Pero no es difícil suponer en todas estas noticias una ficción posterior, acaso de comienzos de la Era imperial; porque en la Polis griega de verdad nunca hubo una época en que fuera posible sujetar a los hombres con ironías y símbolos. Posible es que la lectura de estas descripciones aportase frutos mucho después; durante la Revolución Francesa, Saint-Just, que llevó con tanta tranquilidad a sus amigos políticos a la guillotina, creía que, tratándose de asesinos vulgares, bastaría con pasearlos con unos velos negros; pero no pasa esto de ser un buen deseo.

70. Diodoro, XII, 12, 16, 17, 20, 21.

La virtud aidos será alabada en toda ocasión allí donde se reúnan griegos, y sobre todo recomendada a la juventud, que tenía que contemplar tantos ejemplos de todo lo contrario. En todos los pueblos cultivados existen dos tipos de moral: la real, que contiene los mejores rasgos efectivos de la vida popular, y la postulada, que representan casi siempre los filósofos. También ésta puede tener su significación nacional, pero sólo en la medida en que nos señale los puntos en que la nación pudo sentir remordimientos. Según Demócrito,[71] el aidos se desarrollaría por sí mismo en la juventud, con una educación gramatical, musical y agonal. Pero fue bueno que ya en Homero se presentara en forma de un sentimiento de noble delicadeza, y los griegos podían tener la seguridad de que sus antepasados los oyentes del bardo poseyeron una comprensión espiritual para lo mejor y más puro del trato entre hombres. Los individuos escogidos seguían ejerciendo su acción; el resto seguía la corriente de la vida tal como ésta se iba conformando bajo el influjo, principalmente, de la Polis.

Empresa vana sería pretender establecer un balance general de la vida griega desde un punto de vista rigurosamente moral, que sería el de otro pueblo, el de otra cultura. Cuando los romanos moralizaban a costa de los griegos, podían haber escuchado de los griegos que éstos no necesitaban de luchas de gladiadores para que les supiera bien la comida o para comprar los votos de las masas, y en todas las comparaciones entre esos dos pueblos se podrían establecer contrapartidas de este tipo; también, por ejemplo, en lo que se refiere al goce de la vida, a la manera de conducirse dentro de la familia, al trato de los esclavos, en el afán de aniquila-

71. Mullach, *Fragm. philoss.*, I, p. 355, n. 235.

miento de los enemigos, de los contrincantes. Pero siempre quedaría un resto incomparable, aquello que los mismos griegos se reprochan a sí mismos; esto es, que tuvieron, como ningún pueblo, vista para equiparar las naciones, y muchas veces hemos utilizado juicios de esta clase. Heródoto suministra dispersamente lecciones a sus paisanos, y el diálogo entre Jerjes y Aquemenes (VII, 236 y s.) es de propia invención, con el objeto de mostrar a la Polis griega cómo la envidia más profunda y rencorosa mueve a sus ciudadanos, exceptuando tan sólo a «unos pocos virtuosos». Sabido es qué proporciones alcanzó esta envidia en el sucesivo desarrollo de la Polis, y con esta ocasión permítasenos expresar un deseo científico. Con los esfuerzos de un conocedor de la Antigüedad y de un criminalista experimentado se podría sacar un juicio sobre los casos de reconcomio que figuran en los discursos forenses, comparados cuantitativa y cualitativamente con los que se presentan en los tribunales de nuestros días. Entonces se vería si en alguna otro comarca del Globo ha sido posible que se diera tanta salida a lo diabólico, al placer morboso en el daño de los demás, como es el caso entre los griegos, principalmente por el pábulo prestado por la sicofancia, y de ello podemos sacar fácilmente la convicción en los discursos conservados desde Antifón hasta Demóstenes e Hiperides. Claro que, de constituirse tribunales como los que se constituían en Grecia, que consintieran el tipo de acusadores que allí se nos describe, creemos no sería difícil que se dieran procesos similares.

No corresponde a este lugar tratar de otras consecuencias que trajo la vida de la Polis, que si llevó al ciudadano a grandes alturas, también le preparó luego un menoscabo tan fácil, ni tampoco corresponde la posterior mengua de la nación en la patria mientras el espíritu griego adquiría en Oriente nuevas plataformas.

Pero es indiscutible lo siguiente: que en este pueblo griego las dotes, la voluntad y el destino forman un todo inseparable; que su desdicha no ha sido casual, y que el marchitarse y extinguirse ha sido consecuencia de aquella vida social y política que se tuvo a bien practicar. No queremos pensar cuántas cosas grandes y bellas, de las que sólo eran capaces los griegos, fueron sofocadas en su nacimiento o aniquiladas apenas logradas.

Pero, ¡qué melancólica simpatía despierta la declaración de un hombre como Teognis,[72] tipo de moralidad media, que tiene la franqueza de percatarse de sí mismo en aquel dístico: «por lo menos, nunca traicioné a un compañero digno y fiel, y nada servil cobija mi alma»!

Examinaremos aún algunos detalles complementarios acerca de la doctrina de los griegos sobre el supremo bien y la jerarquía de los bienes. Claramente nos damos cuenta, a este respecto, de tres grados de conciencia: la de Homero y Hesíodo, la que se refleja en los testimonios de la época poderosa de la nación; finalmente, la reflexiva de los filósofos. Sin embargo, seguirán resonando en la vida cotidiana de la época tardía ecos del primer tiempo, en la medida en que los viejos poetas y el mito dominan el horizonte visible de la nación. Si nos ha sido dado conocer todo esto, se debe a la circunstancia de que los griegos tuvieron valor para querer abiertamente que no fueran reprimidos todos los anhelos de los hombres por la mundana sabiduría y por la resignación.

Las fuentes más rigurosas serían las oraciones dirigidas a los dioses, aquellos de los que Naegelsbach ha sacado todo el partido posible en su *Teología homérica*

72. Teognis, 529. Él mismo podía lamentarse de traición de amigos; v. 575.

y posthomérica, caso de habernos sido transmitidos con más claridad. Son de una belleza prístina las palabras que dirige Néstor[73] a Atenea, mientras ésta desaparece: «Séasme propicia, ¡oh reina!, y asegúrame noble gloria, a mí y a mis hijos y a mi casta esposa.» Esta gloria noble (κλέος ἐσθλόν) será la incitación profunda de los verdaderos helenos, y precisamente estas palabras, que abarcan a los hijos y a la mujer, nos muestran que no se trata de una gloria reducida sólo a la victoria en la guerra o en las competiciones, sino de la gloria de toda una existencia venerable. Otros bienes muy apreciables aparecen como tales en Homero circunstancialmente; se recibe, por ejemplo, «el don del sueño»,[74] pues se trata de un don que se puede no recibir. Con respecto a otro anhelo, el de una muerte sin dolor en edad provecta, sabemos que en la isla fabulosa Siria vienen Apolo y Artemisa con sus flechas de plata para hacer morir a los ancianos.[75]

En la época posthomérica, pero todavía muy antigua, existe el himno a Afrodita (v. 103), en el que se nos ofrece un orden de bienes en boca de Anquises, quien dedica un altar a la amada conocida por diosa y le pide gloria ante el resto de los troyanos, una descendencia floreciente y una larga vida hasta el límite de la edad, pletórica y feliz. De *Las obras y los días* podríamos destacar la vida deliciosa de la ciudad amante de la justicia (v. 226 y s.), cuya descripción se compone de meros buenos deseos. En lo que se refiere a las enumeraciones de los poetas, no siempre implican un orden jerárquico, pues la medida del verso ha tenido sus exigencias.

73. *Odisea,* III, 380.
74. *Ilíada,* IX, 713, entre otros lugares.
75. *Odisea,* XV, 407. V. el deseo de Penélope, *Odisea,* XVIII, 202.

Una jerarquía auténtica, en los tiempos históricos, es la que ofrece la elegía de Solón:[76] ὄλβος, la fama entre los hombres, el ser querido y respetado por los amigos, el ser temible y temido por los enemigos. Pero no es posible traducir con un solo vocablo el concepto Oalbos, de remotísimo abolengo, expresión míticamente reverberante de toda bienandanza. Se le seguirá diferenciando de la simple riqueza, aún más tarde: «El que, con bienestar y riquezas en su casa, no persigue lo noble, no le llamo yo un hombre con olbos, sino un guardatesoros de vida confortable.»[77] Con más brevedad enumera Píndaro, al final del primer canto pítico, los mayores bienes de la vida: «Sentirse dichoso es —dice— lo más deseable; la noble fama, lo segundo; el que alcanza y conserva los dos, posee la magnífica corona.»[78]

Todas estas definiciones de lo deseable suponen en el fondo, aunque de manera tácita, el valor moral del hombre, la nobleza de su ser, y encontramos también manifestaciones expresas de este tipo, bien es verdad que puestas en el mismo plano, ingenuamente, con el deseo de bienes materiales. Según Teognis (v. 255, r. 147) lo magnífico es ser *justo*,[79] lo mejor es estar sano; lo más agradable, lograr lo que se quiere —y no sabemos si se refiere al amor o al querer general—. Alguien grabó este mismo deseo en los muros de los propileos del Letoón de Delos;[80] encontramos la misma

76. *Fragm.*, 13, en Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 15. Una definición más material de ὄλβος, *Fragm.*, 23, p. 19: ὄλβιος es quien dispone de hijos amantes, de caballos, de perros de caza, y un huésped fuera. Comp. en Heródoto, I, 32, la diferencia entre ὄλβιος y el mero εὐτυχής, que sólo ha tenido buena suerte.

77. Euríp., *Antiope, fragm.* 32.

78. *Isthm.*, IV (V), 13 (16). εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσθλὸν ἀκούῃ.

79. V. el bello pasaje acerca de la justicia en Schopenhauer, *El mundo como represent.*, II, 694.

80. Arist., *Eth. Eud.*, I, 1, y *Eth. Nicom.*, I, 9.

enumeración, como si estuviera inspirada en Teognis, en Sófocles.[81] Pero, generalmente, el griego no se desea cualidades morales, que ya cree poseer, y no era lo más propicio rogar a los dioses, de una moralidad tan dudosa, que le otorgaran a uno la gracia de los «buenos principios». Todo lo más se les pudo ocurrir algo parecido a los estoicos, amparados en su concepto de lo divino, totalmente diferente; pero nosotros nos ocupamos aquí en aquellos anhelos que se desprenden del temperamento de la raza, no de los preceptos morales deducidos por la reflexión moral. Y también es cosa muy distinta de los deseos y ruegos la alabanza general de la virtud, a partir de Sócrates, como aquella fuerza central de la que todas las demás buenas cualidades —enumeradas sin falta— no son sino manifestaciones, virtud que es la condición de toda felicidad.[82]

El hacerse valer entre los conciudadanos, o entre los hombres en general, desde el mero prestigio hasta el honor y la gloria, que se prolonga en la posteridad, con el tiempo se subraya menos entre los deseos y acaba por prescindirse de su enumeración, a pesar de que el afán de gloria siguió siendo enorme.[83] En su lugar pasan a primera línea la salud y la riqueza, y una vez el dios de Delfos dejó elegir entre las dos. Nos referimos a la admirable leyenda de la fundación de Siracusa y Crotona: Arquias prefiere la riqueza, y funda la que luego será Gran Siracusa; Miscelo prefiere para sí y para su futura ciudad la salud, y Crotona se convierte en la patria de los atletas más famosos y, en general, seminario de gente fuerte. *Las aves*, en directa oposición

81. Sófocles, *Fragm. Creusa.*

82. Sobre esto, las dos éticas de Aristóteles. *Eth. Eudem.*, II, 1: εἴη ἄν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνεργεια κατ' ἀρετὴν τελειαν.

83. Desde un punto de vista más alto, se sostenía también la renunciabilidad a la gloria. Plut., *Agis.*, 2.

con esto, permiten a los hombres —en cuanto éstos las adoran como dioses— las dos excelencias en una, y la palabra que se compone *ad hoc*, πλουθυγίεια, «salud crematística», es una de las más bellas entre las numerosas formaciones de este tipo que abundan en Aristófanes; claro que lo que viene después, lo que los pájaros prometen para los hijos y los hijos de los hijos: paz, juventud eterna, festines, danzas, fiestas y que las gallinas den leche, no constituye un orden jerárquico de bienes. Un poco antes (v. 604 y s.), Pistétero encuentra que el ser rico puede valer por un buen trozo de salud, y el que anda metido en malos negocios no se encuentra ya bien del todo.

Por lo demás, ya sabían los griegos que la salud es la gran condición para toda dicha, y de ello tenemos un testimonio temprano en el bello escolio de Arifrón.[84] De no mucho después procede el de Simónides:[85] «La salud es lo mejor para los mortales; luego viene un carácter noble (φυάν καλὸν γενέσθαι); lo tercero, riqueza limpiamente adquirida; lo cuarto, una juventud con fieles amigos». Un autor cómico del siglo IV mantiene la salud en primera línea, pero cambia el lugar del carácter noble, pues opina que un carácter noble con hambre es un ser fatal.[86] También Filemón[87] desea lo primero la salud; luego, el estar contento en general; en tercer lugar, el ánimo alegre; finalmente, no tener deudas.

La elegía griega suele encomiar a menudo ciertos bienes de la vida que el poeta anhela o echa de menos; en los banquetes es un tema que surge espontáneamen-

84. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 490.
85. *Ibíd.*, p. 527.
86. A la letra: καλὸς δὲ πεινῶν ἐστιν αἰσχρὸν θηρίον, en Aten., XV, 50, de Anaxándridas.
87. En Luciano, *De lapsu in salutando*, c. 6.

te y también cuando la elegía adquiere carácter nómico o epigramático, o en la epístola poética, sigue resonando ese motivo. Teognis nos ofrece ejemplos de todas estas especies. «Pocos hombres (dice bellamente en el v. 933) reúnen un ánimo esforzado (ἀρετή) y un carácter notable (κάλλος); dichoso el que los posee: los jóvenes y los viejos le ceden su sitio; anciano, destaca entre los ciudadanos; intachable en su vida privada y pública.»

La riqueza constituía ingenuamente una de las condiciones precisas de la dicha;[88] con el tiempo se dejarán oír lamentaciones, porque se convierte en el todo y no se encuentra, por lo general, en las debidas manos. Especialmente Teognis apostrofa a la pobreza y la inmerecida impotencia que le acompaña, mientras que la riqueza (v. 639) presta sabiduría, prudencia, elocuencia y pies ligeros.[89] Eurípides prosigue la retahíla: cuando un rico abre la boca, lo que dice es sapiencia pura, mientras que si un pobre acierta provoca risas; se prefería asimismo casar a la hija con un rico malo que con un pobre bueno.[90] No sólo la «excelencia» fue alabada con grandes palabras, sino también la nobleza de sangre; pero en la realidad se posponían al placer y al poder que la riqueza trae consigo. Sin embargo, los enemigos y los peligros del rico abundaban como para amargarle el gozo de su riqueza y reducírsela, y se pedía de él, además, que hiciera ostentación de la misma. Eurípides supone que el rico tacaño[91] es capaz de hacer daño a los mejores amigos y hasta de robar los templos. Un siglo después, Alexis[92] declara que el dichoso debe vivir con

88. Su loa más bella, en la gran elegía de Solón, v, 7 y s.
89. Especialmente claro en v, 173, 181, donde vale más morir que ser pobre.
90. Euríp., *Danae, frag.* 12, p. 15.
91. *Danae, frag.* 7.
92. En Aten., II, 12.

brillantez y dejar traslucir los dones de los dioses, en reconocimiento de su gratitud; pero el que se esconde y aparenta una situación modesta se muestra poco generoso y agradecido con los dioses, que acabarán por quitarle lo que le prestaron.[93] Pero hay que recordar la gran cantidad de hombres excelentes de la Hélade media y tardía que aceptaron una pobreza voluntaria, en parte porque lo que se les ofrecía para aliviarla era para ellos un lucro poco digno, y asimismo porque los peligros de la riqueza sobrepasaban para ellos a sus encantos.

Por último, también el alegre placer (ἡδονή, τερπωλή) se contó francamente entre los dones de la vida, si bien el sentido y la amplitud dependen del que habla, y sabido es que Solón va a este respecto bastante lejos. Nos ocupamos más extensamente en este particular a propósito de la protesta contra el pesimismo; de momento bástenos una referencia al libro XII de Ateneo, donde se encuentran citas de Simónides y de Píndaro en magnífico elogio del placer. Del rival de Píndaro, Bacquílides, nos han llegado escasos fragmentos, pero uno de ellos[94] nos conduce a una visión más alta: «No hay más que una condición, un camino, que lleve a los mortales a la dicha, a saber: una vida vivida sin apasionarse; pues el que anhela mil cosas tiene el corazón vulnerado día y noche por lo que ha de venir, y su pena es, no obstante, inútil».

Hemos prescindido hasta ahora de los filósofos y de su reflexión ética, que no consideraba apetecibles más que las virtudes; pero hay que tenerlos en cuenta, porque algunas veces han tratado de los sentimientos popu-

93. Este consolarse con la incertidumbre y carácter caedizo de las riquezas es más antiguo. V. Solón, *Fragm.* 15. Teognis, v, 317 (muy parecido).

94. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 482, *Fragm.* 19 (escrito entre los años 80 y 90).

lares o han aludido a ellos. El más interesante es Platón, con dos ordenaciones importantes. Una de ellas[95] enumera los bienes de la vida humana; después de empezar con las virtudes sigue con la salud, vigor para andar y moverse; la riqueza, pero no con estupidez, sino con sensatez (φρόνησις); un interlocutor añade: sentidos despiertos, sobre todo la vista y el oído; una posición de mando para poder hacer lo que se quiera, y, después que se posean todas estas cosas por completo, «hacerse inmortal tan pronto como sea posible»; pero éstos son los bienes de hombres justos y santos. El otro orden[96] que establece no es de bienes, sino de los hombres, repartidos en nueve peldaños; pero no se corresponden con la opinión dominante, sino con la particular de Platón, y en este sentido tiene gran importancia. También han criticado en ocasiones a los filósofos las opiniones populares: Antístenes reconoce que el placer (ἡδονή) es un bien, pero sólo aquel que no deja arrepentimiento alguno;[97] cuando Menedemo oye que el bien sumo consiste en el colmo de lo que uno desea, rectifica: mayor bien es todavía desear nada más lo que a uno le conviene.[98] En Aristóteles encontramos la distinción más bonita entre dicha externa (εὐτυχία) e interna (εὐδαιμονία) que es independiente del Destino (τύχη).[99] Más adelante, el buen Plutarco subraya lo limitado y perecedero de los bienes de la Tierra, en un discurso bastante superficial,[100] para poder alabar la educación y la instrucción como los mejores instrumentos en el logro de la virtud y de la dicha. Buena cuna

95. *De legibus*, I, p. 631 b y s.; II, p. 661 a y s.
96. *Fedro*, p. 248 d y s., con ocasión de las almas vacantes, que tienen que entrar en una nueva vida terrestre.
97. Aten., XII, 6.
98. Diόg. Laerc., II, 18, 12.
99. Aristót., *Polit.*, VII, 1.
100. Plut., *De Lib. educ.*, 8.

es algo bello, pero el mérito es de los padres; la fortuna honra, pero es cosa del destino y mudable, expuesta a toda clase de malignas enemistades, y a menudo en manos de los peores; la gloria es sublime, pero no inconmovible; la belleza, envidiable, mas de corta duración; la salud, un tesoro, pero frágil; la fuerza corporal, preciosa, pero a merced de la edad y de la enfermedad, y vana frente a la de los toros, elefantes y leones; pero lo que está en nuestras manos, la educación, es la única cosa inmortal y divina.

No mucho después, en Luciano, encontramos el sorprendente registro de deseos locos que lleva el título de *La nave*.[101] El más modesto de todos los interlocutores, Timolao, desea para sí aquel anillo mágico que le aseguraría vigor eterno, salud e invulnerabilidad; además, le haría invisible, le daría fuerzas de gigante, le permitiría volar, etc.; pero especialmente le haría ser querido por todos, y todo ello unido a un pacto de juventud constante hasta los mil años. No debe desdeñar la historia de la cultura manifestaciones de este tipo procedentes de mundos lejanos o desaparecidos, pues siempre llevan un colorido nacional o de época.

Junto a todos los bienes de la Tierra y a su desabilidad o a su problematismo existía desde tiempos lejanos una idea que pretendía sacar una conclusión: ¿es que vale la pena vivir? Arístóteles, digámoslo de pasada, contestó afirmativamente.[102]

* * *

Los diversos pueblos se hallan en posesión, en grados muy diferentes, de voluntad y aptitud suficientes para lograr opiniones firmes y generales sobre el valor

101. Luciano, *Navigium*, esp. cap. 41 y s.
102. Aristóf., *Ret.*, I, 6.

de la vida. También pueden subsistir latentemente, sin lograr ninguna manifestación literaria; puede ser asimismo que una religión fuerte haya decidido de antemano la cuestión.

Por lo que respecta a los griegos, desde el gran renacimiento del humanismo alemán en el siglo XIX se creía estar en posesión de una verdad clara: juzgando por los reflejos de su heroísmo guerrero y de su civilidad, de su arte y de su poesía, de su bella y apacible comarca, se les creía felicísimos, y el poema de Schiller *Los dioses de Grecia* componía con esos supuestos un cuadro cuyo encanto todavía dura. Por lo menos se creía que los atenienses del tiempo de Pericles vivieron, año tras año, una vida de prodigio. He aquí una de las falsificaciones máximas del juicio histórico que jamás hayan tenido lugar, y tanto más irresistible por lo mismo que se presenta con la mayor ingenuidad y firme convicción. No se oía el grito de protesta que pronunciaba toda la tradición escrita, que, partiendo del mito, no hace sino lamentar y rebajar la vida de los mortales. Y en lo que se refiere a la vida especial de la nación griega, se ofuscaban los admiradores al no mirarla más que por un solo lado y terminando su estudio con la batalla de Queronea. Como si los dos siglos que siguen, en los que el pueblo, más que nada por su propia culpa, acaba destruyéndose a sí mismo, no fuesen consecuencia de los siglos precedentes.

Nos importa ahora tan sólo la estimación que los griegos hacían de la vida humana, y tendremos que renunciar a cualquier paralelo con la manera de pensar de otros pueblos, ni tan siquiera con el pesimismo radical del libro persa de los reyes, en cuya leyenda los mismos héroes y virtuosos son víctimas más tarde de la potencia del mal. Entre los griegos que creen más bien en la invariabilidad del carácter, el hombre no se hace peor

de lo que es; pero desdichado lo es siempre, con ayuda de los dioses o sin ella.

Ya hemos intentado mostrar cómo los dioses griegos, que empiezan revistiendo figuras terribles y luego se convierten en dispensadores de dones, no ejercen más que un señorío relativo sobre el mundo y sobre la vida humana, señorío, por lo demás, compartido con el Destino. Y tampoco son ellos mismos siempre felices, aunque sólo sea por envidia; ésta les empuja a perseguir a los hombres destacados en primer lugar, los héroes del mito.

La leyenda de diversos pueblos nos refiere cómo los héroes suelen sucumbir luego de sus hazañas, y los burgundos en la Corte del rey Etzel constituyen un ejemplo inolvidable. También es frecuente que el rey obligue a los pretendientes de sus hijas a luchar con él a muerte (γαμβροκτόνος). y muchas otras cosas por el estilo. Pero lo que distingue a los griegos es que han cantado con mayor abundancia y detalle que ningún otro pueblo a toda una raza magnífica que sucumbió en su mayoría violentamente, y con esta raza la posteridad griega, los mismos aedos (οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν) se sienten en venerable contraste. Durante la guerra de Troya, al regreso y después, la mayor parte de la última gran generación sucumbe trágicamente;[103] pero también los viejos héroes corrieron suerte sombría con su vida y pasión. Todo el mito está lleno de esto, y, cuando el epos se detiene a considerar, lo hace en el tono más pesimista. Sobre este suelo pudo luego la tragedia levantar aquel magnífico edificio de crímenes, maldiciones y desdichas.

Es verdad que se nos explica que en la base de muchos de estos terribles mitos sólo hay fenómenos natura-

103. Hesíodo, *Las obras y los días*, 160.

les, especialmente de tipo astral y meteórico. La locura y desdicha de Belerofonte no significan otra cosa que las perturbaciones aparentes del curso del Sol y de la Luna; Fedra e Hipólito, las olas del mar en que desaparece la estrella de la mañana. Pero, aun aceptando estas interpretaciones, habría que explicar por qué precisamente los griegos han hilvanado tan terribles historias humanas. ¿Y qué quiere decir que de los gorjeos del ruiseñor y de la actitud de otros tres pájaros se haya creado un mito tan cruel como el de Filomela, Procne, Tereo e Itis? La propensión hacia lo sombrío ha tenido que ser muy pronunciada, y si consideramos todavía cómo se encona el mito en manos de los trágicos, tendremos que admitir que aquella propensión fue, con el tiempo, en aumento. Lo que nos interesa precisamente no es el reducir el mito a los huesos de su significación elemental, sino la tendenciosa amplificación que recibe.

Los acontecimientos más antiguos, en cuanto hay sombra de recuerdo, son personificados en héroes que cometen homicidios y tienen que huir al extranjero, donde son acogidos por un príncipe heroico que los purifica y regala, y hasta los convierte en herederos.[104] En cada Corte existen como acompañamiento constante estos tipos de fugitivos. Otras veces, el hecho es un acto de venganza, por ejemplo, que se ha impuesto como condición en los esponsales al novio por parte de la familia agraviada. Pero poco cuenta esto junto a la venganza personal, por pasión, hasta llegar a la crueldad refinada de los «ágapes tiesteicos».[105] Además de los estragos de la venganza, los dioses y los héroes tie-

104. V. Hesíodo, en Pausan., IX, 36, 4.
105. Acaso la descripción más detallada de toda la intrincación atrida en maldiciones, a partir de Pélope, la hallamos en Higinio, *Fab.*, 83-88, 98, 117, 119, 120-123.

nen que contar con los de la envidia. En el ataque a Troya, Heracles desenvaina la espada contra su compañero Telamón, por el solo hecho de ser éste el primero que entra en la ciudad; el primer artista mítico, Dédalo, resulta un carácter odioso, y en él encontramos el ejemplo más antiguo de esa leyenda que conocen todos los pueblos, del maestro que mata por celos al talentudo oficial;[106] también un misterioso pueblo artista de la isla, los telquines, pasa por envidioso y malo. ¡Y cuántas veces el mito hace recaer todas las calamidades como sacrificio rendido a los envidiosos! A menudo el mal arraiga desde muy temprano en el interior del hombre, y los dos gemelos Preto y Acrisio, etc., riñen ya en el seno materno, para disputarse luego el mando cuando mayores; apenas los «espartos» han surgido de la sombra de los dientes del dragón de Tebas, basta que Cadmo arroje una piedra para que se acometan unos a otros y se aniquilen hasta quedar en número de cinco, quienes, concentrando toda la fuerza de la terrible raza, serán la cabeza de linaje de la población de Tebas. Hay toda una serie de mujeres míticas verdaderamente terribles, ya sea que su avidez de tesoros y joyas provoque la catástrofe (Erifila), ya que, despechadas de amor, conciban lo más disparatado; y en Efira, la Corinto mítica, existe desde los tiempos de Medea un veneno dispuesto para uso de ellas.

Uno romano tardío, el llamado Higino, ha podido recopilar o sencillamente traducir[107] de los mitógrafos griegos una descripción abundante de padres que matan a sus hijas, madres a sus hijos, mujeres a sus maridos, suicidios, asesinatos de parientes en todos los grados, etcétera, y tres ejemplos de comensales a quienes se les da a comer la carne de sus propios hijos.

106. Apolodoro, III, 15, 9. V. el destino de Palamedes.
107. Higinio, *Fab.*, 238-246.

Pero, en conjunto, la desdicha a cuenta del Destino y de los dioses pesa mucho más, y las figuras y relatos que prestan al mito su carácter definitivo corresponden en ese terreno. En Homero sucumben «muchos» héroes aqueos por voluntad de Zeus o la del Destino; y Aquiles se lo dice a Zeus bien claramente;[108] antes, Zeus ha vacilado en consentir la muerte de Patroclo a manos de Héctor para que el primero mate todavía unos cuantos troyanos; Apolo hace contra Patroclo todo lo que contra una persona se puede hacer sin matarla directamente, y a pesar de la lanzada de Héctor, el moribundo impreca: «¡Me matan la Moira y el hijo de Leto!» Al mito posthomérico no le basta que sucumba la raza de héroes; es que hay demasiados hombres en el mundo; la diosa de la Tierra se presenta a Zeus y le ruega que le alivie de la carga demasiado pesada de los hombres; el dios provocará la guerra tebana, que se llevará a muchos, y luego la troyana, con lo cual ya parece que la Tierra habrá de quedar un poco aligerada. En Eurípides,[109] Apolo subraya que los dioses habían enviado a Helena y a la guerra que trajo consigo para «que la Tierra se descargara de la arrogancia de muchedumbres innumerables de mortales». Aquiles había sido criado para destruir el pueblo de los mortales con su fuerza, y su lanza —un fresno del Pelión— fue regalada por Quirón a su padre, Peleo, para que «sirviera de perdición a los héroes».[110] Más tarde, las dos potencias destructoras reinan en la isla de Leuce como pareja divina, y engendran a Euforión, el niño alado.[111]

108. *Ilíada.* XIX, 274. Para lo que sigue, v. XVI, 646, 788 y s., 849.
109. Euríp., *Orest.*, 1639 y s.
110. *Ilíada*, XVI, 143.
111. Ptol., *Hephaest.*, IV. La variante: Ifigenia en calidad de diosa en *Aquiles en Leuce.* Antonio Liberal, 27.

De este fondo general, pesimista, surgen las figuras famosas del mito, cargadas con un destino sombrío. «No llegaron a disfrutar una ancianidad sin penas ni riesgos», nos dice Simónides;[112] pero esto no es la mayor desventura, y el mito nos da cuenta de cosas bastante más terribles.

La figura más importante en este sentido es Prometeo. No sería menester la sublime pieza esquiliana; basta lo que era familiar a los griegos —lo que Prometeo regaló a los hombres y les favoreció, y lo que tuvo que sufrir por este motivo— para mantener vivo en el ánimo de los mortales un humor rebelde contra los dioses y el Destino. En medio de las brillantes fiestas y sacrificios tuvo que venir a la mente de los griegos el pensamiento del aherrojado en la montaña, y ya se supo a qué atenerse con respecto a los dioses. A través de todo el mito vemos cómo los dioses no han podido tolerar que los hombres disfrutaran del fuego, condición primera de toda civilización y prosperidad; cundían las versiones más diversas sobre si Prometeo fue un dios del fuego, o un titán, o un redentor contra las intenciones aniquiladoras de Zeus, y hasta creador del género humano, pero el fondo pesimista es en todos los casos el mismo.

Tampoco con respecto a Heracles es lo más importante averiguar su significación primera (de todos modos, tan problemática); y, sobre todo, la explicación de la enemistad con que le distingue Hera acudiendo a fenómenos meteorológicos, que se ponen también de fundamento en toda la relación entre Zeus y Hera, no ha tenido cabida alguna en la conciencia de los griegos que conocemos. Para ellos, el poderoso héroe se ha ido convirtiendo (sobre todo en los griegos posteriores) en el

112. *Fragm.* 36 en Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 443.

victorioso bienhechor de todo el mundo,[113] sólo que, lo que prevalece en el sentir cotidiano, es la representación del servidor vejado y de la víctima. Todo lo que se recoge del Sandón lídico, del Melcart fenicio, el griego lo transforma con su idiosincrasia pesimista en pura pasión. Su servicio a las órdenes de Euristeo para llevar a cabo los doce trabajos (y es igual que signifiquen el paso del Sol por el Zodíaco o no) no constituye una purificación divina, aunque ha sido ordenada por la Pitia, sino una verdadera añagaza del Destino, y más tarde, por ejemplo, en Apolodoro, el miserable amo tiene que rechazar algunos de los trabajos porque Heracles los ha realizado con ayuda de compañeros o a sueldo.[114] Entretanto, Hera le vuelve loco y mata en ese trance a sus hijos; y sus flechas alcanzan a los centauros más escogidos, amados por él; finalmente, en la hoguera encendida en el Oeta tiene que destrozar el arco que le ha servido para encender el fuego. Esta figura aparece a los griegos con los aspectos más diversos, sin que falte el lado cómico, ya que las gentes avispadas se figuraban, como no podían menos, que un héroe tan paciente tenía que ser un poco tonto. Este era el agradecimiento del chiste.

En los mitos y leyendas de los más diversos pueblos ocurre que los héroes tienen que afrontar una cantidad extraordinaria de peligros, y que se les trate de perder traicioneramente en vano; Perseo, con abundantes defensas mágicas, se sobrepone a todo, y lo último que sabemos de él es su mando tardío en el Peloponeso. Belerofonte, por el contrario, aunque es un héroe solar como él, y vencedor de monstruos y de pueblos enteros,

113. Es el enemigo de todo lo malo, μισοπόνηρος.
114. Tampoco Augias retribuye a Heracles, porque éste ha llevado a cabo su conocido trabajo, no por esfuerzo, sino mediante una invención hábil (σοφία). Pausan., v, 1, 7.

se vuelve loco y odioso a todos los dioses; pretende, «arrogante», remontar el ámbito de Zeus montado en su alado caballo, pero es rechazado y acaba hecho pedazos, como Faetón. También es posible que su historia simbolice, como en Heracles, las perturbaciones que el Sol experimenta en su curso, pero siempre quedará la pregunta de por qué han dado origen, precisamente entre los griegos, a esas terribles historias.

Otra característica muy subrayada del mito griego es que lo bueno parece joven. Más tarde veremos lo que significan para los griegos de la época histórica la juventud y la ancianidad, y cómo se envidiaba francamente a los prematuramente fallecidos; el mismo sentimiento prevalece, sin duda, en el mito, y no nos es menester, por ejemplo, en el mito de Hipólito, o en el de Andrógeo, la interpretación por el lucero matutino que se hunde en el mar o se desvanece en presencia del Sol; en la fantasía y en las lamentaciones elegíacas del pueblo palpitaba el recuerdo de aquellos seres divinos muertos en juventud y para siempre, como Lino, Jacinto, Hilas, Bormo, Ciniras, Adonis, etc. Y si la corta vida heroica de Aquiles (μινυνθάδιος, παναώριος) simboliza un torrente que luego de breve curso se pierde en el mar, hay que reconocer que se ha hecho todo lo posible para hacernos olvidar esto. Con un encanto irresistible, los aedos han concentrado todo lo magnífico en una vida juvenil, venteando melancólicamente desde un principio el final prematuro. Aquiles es tan admirable porque va a morir pronto, y muere pronto porque es tan admirable. Si ha sido en sus orígenes un dios de la Naturaleza, no lo vamos a discutir; su divinización luego de ser alcanzado por el dardo de Paris, su enlace con Helena en la isla de Leuce, son cosas que nada tienen que ver con aquello, y se deben a que la fantasía de la nación le dedica sus primores. Muchos muertos me-

nos ilustres disfrutaban de culto heroico; los griegos erigieron en honor de Aquiles numerosas aquileas.

Junto a la figura del tempranamente fenecido está la del paciente que resiste a todo, el griego de edad madura, Ulises. No ha sido problema especial para las leyendas y mitos de otros pueblos ir concatenando una serie de aventuras más o menos peligrosas de las que salen victoriosos los héroes, pero en *La Odisea* se trata de otra cosa. Homero pasa por alto el Ulises primitivo, de astucia y violencia poco escrupulosas, y comienza con el regreso de Troya de su héroe. Los compañeros van sucumbiendo uno a uno, y no siempre por propia culpa; la desgracia con los lestrigones no ha sido motivada por nadie, y también las víctimas de Escila son inocentes; ante Polifemo, los compañeros son más avisados que el jefe; pero en ellos toma cuerpo sensible el destino de casi todos los mortales. Ulises mismo pasa de rey y caudillo que era a náufrago solitario, aumentando hasta la exasperación su aflicción por los suyos con la visita que hace al mundo subterráneo y con su larga estancia con Calipso, hasta que, por fin, los dioses tienen que acoger nuevamente al hombre templado y magnífico, pero a él solo. Cuando sucumben los pretendientes, se le concede todavía el cumplimiento de algunos deberes, y luego una ancianidad tranquila y un regimiento feliz de su pueblo, pero esto tan sólo en *La Odisea*;[115] otras versiones le cargan todavía, a él y a los suyos, hasta de manera poco bella, de ulteriores aventuras pintorescas.[116]

Pero las luchas y navegaciones perdidas de Ulises no constituyen más que la parte más famosa del mito que envuelve el retorno de los nautas (νόστοι). La fan-

115. *Odisea,* XI, 121, en las palabras de Tiresias.
116. V. los extractos de la teogonía *Epicor. fragm.* Plutarco, *Quaest. Graec.,* 14. Higinio, *Fab.* 127. Partenio, 3. Ptol. *Hephaest.,* 4.

tasía griega ha hecho todo lo posible para poner en evidencia la vanidad de la gran campaña triunfal y, se puede decir muy bien, de todo lo que se tiene por grande en el mundo, con la suerte descalabrada de la mayoría de los que vuelven. Ayax Telamonio acaba ante las murallas de Troya con su famoso suicidio; Ayax, el hijo de Oileo, choca con un escollo por culpa del tridente de Poseidón; otros naufragan porque Nauplio, el padre de Palamedes, que fue asesinado traidoramente, atrae con hogueras sus navíos contra las rompientes de Eubea, y, según la leyenda posterior, este mismo Nauplio es el que promueve adulterio entre las esposas de los ausentes, especialmente el de Clitemnestra. También Diomedes, de regreso de Argos, encuentra a su Egialea en concubinato con un hijo de Estenelo. Amenazado de muerte, se acoge en el altar de Hera y huye hacia Italia; aquí comienza una segunda vida en calidad de dios del Adriático y del mar tarentino. Pero el desenlace corriente en los mitos más antiguos es siempre violento, como, por ejemplo, el de Neoptolemo en Delfos; hay un Néstor, que llega a viejo por su oficio, que no será otro que el de poder contar a los jóvenes las hazañas de la generación desaparecida; en su conjunto, los mitos sobre el regreso tienen que despertar en los oyentes la impresión de que los que cayeron ante los muros de Troya fueron los más dichosos.

En el mito el Destino y el celo de los dioses disponen casi exclusivamente de la suerte de los héroes, y el Destino apenas si trata de sorprender a sus víctimas en un momento de culpa; además, tendría que tratarse de una culpa contra los hombres que pudiera ser también sentida como tal por las conciencias de otros tiempos y pueblos, y no de extremos como el haber omitido los sacrificios debidos a un dios, o cosas por el estilo; pero tampoco el malvado encuentra su final frecuentemente

catastrófico como merecido. Lo que se subraya en el Destino no es la justicia, sino lo irremediable; y los oráculos sirven a los griegos de incomparable fuente de motivos. El conocimiento parcial del porvenir fomenta la caída del interrogador; Edipo, que ha sido acusado en Delfos de parricidio e incesto, esquiva el aproximarse a Corinto y a sus presuntos padres en esa ciudad, con lo que prepara su tremenda caída. El hombre del mito orienta toda su vida con arreglo a un oráculo oscuro, pero en balde; los hijos expuestos (Edipo, Paris, etcétera) son salvados, y son ellos los que traerán todo lo terrible: pero si el hijo anunciado por el Destino como parricida no ha sido expuesto y el padre y el hijo se han evitado en lo posible, para eludir la predicción del oráculo, el Destino sabrá salirse con la suya, como en el caso indignante de Catreo y Altemenes.[117]

En la leyenda de los siete contra Tebas la desdicha profetizada toma otro giro. Uno de los caudillos, gran vidente también, Anfiarao, sabe que la empresa es contra la voluntad de Zeus, y todos sus compañeros lo saben por él, y el presentimiento de la muerte y toda una serie de presagios horribles[118] les acompaña en la campaña, de la que sólo Adrasto volverá, para cargar con profundo duelo toda su vida. Puestos en camino y recibidos en hospedaje por el rey de Nemea, cuyo hijo pequeño acababa de fallecer por mordedura de serpiente, siendo sepultado por los siete, Anfiarao les dice que aquello presagia su propio fin, y por eso le pusieron de mote al niño Arquemoro, esto es, guía de la muerte. ¿Es que hay en ninguna leyenda heroica de algún otro pueblo un rasgo semejante? Todavía es más impresionante el presentimiento de Héctor: llegará un día en

117. Diodoro, v, 59, y Apolodoro, III, 2.
118. Sófocles, *Edip. en Col.*, 1399, las palabras de Polinices.

que la sagrada Ilión sucumba,[119] pues no es caudillo de una campaña de aventura, sino el más fuerte defensor de su patria, y lo sigue siendo, aunque sabe que no tiene salvación.

Y esta patria había sido hasta entonces residencia de la felicidad, para que así su caída haga más patente a los ojos de los mortales el aire inestable de lo terrestre frente al Destino. Toda la esplendidez, todo el favor de los dioses que puede disfrutar una familia real, lo tuvieron con creces esos Dardánidas: gloria, riqueza, bienestar, hasta que se presentan los aqueos, y ya hemos indicado cómo acabaron la mayoría de los vencedores. Troyanos y aqueos, los dos juntos, nos descubren en su transcurso el verdadero sentimiento de los griegos sobre el valor de las cosas de la Tierra, y los dioses, con sus intervenciones vacilantes y en discordia, no son otra cosa que los auxiliares de una voluntad total más poderosa; los linajes magníficos tienen que desaparecer. Tampoco faltaron en las filas de los aqueos los presentimientos más tristes: Ulises se hizo el loco para sustraerse a la guerra, y Tetis ocultó a su hijo entre las doncellas de Esciros, pero todo en balde.

Es verdad que las Moiras han preparado interiormente al hombre[120] para sufrirlo todo, y sabrá dominar el dolor más espantoso; pero también «los dioses le entretejen una vida de amargura». A veces, los dioses caen en la cuenta de cuán gran locura es la suya de mezclarse en los asuntos de los tristes mortales,[121] que crecen como las hojas de los árboles y desaparecen. ¡Nada más miserable en la Tierra que el hombre —dice Zeus—, entre todo lo que respira y se arrastra![122]

119. *Ilíada* VI, 447.
120. Palabras de Apolo, *Ilíada,* XXIV, 49.
121. Apolo a Poseidón, *Ilíada,* XXI, 462.
122. *Ilíada,* XVII, 446.

Pronuncia estas palabras dirigiéndose a los inmortales corceles de Aquiles, que lloran la muerte de Patroclo, lamentando que ellos, inmortales, hayan sido regalados al mortal Peleo; el dios y estos animales se entienden y pueden discurrir juntos sobre la suerte de los mortales.[123]

Conocidos son los dos recipientes del Destino en el umbral de Zeus;[124] nadie lo recibe del bueno tan sólo, y en cambio son muchos los que lo reciben tan sólo del malo. Píndaro[125] fijará luego la proporción con más exactitud: a una porción buena, los dioses añaden dos malas. Cuando se le prometen a alguien bienes y dichas sobre la tierra, se le hace con prudente reserva de la suerte ingrata común a las cosas de la Tierra. Alcínoo sabe que sus feacios llevarán seguro al forastero hasta su patria: «desde ahí[126] empezará a sufrir lo que su suerte le tiene reservado y lo que las hermanas implacables empezaron a tejer con hilo inacabable cuando su madre lo parió».

Y cuando los dioses celebran un buen día en el Olimpo, la voz de las Musas acompaña a las cítaras para cantar la desdicha de los hombres, cómo aguantan sus males sin plan, concierto ni socorro, y totalmente desamparados frente a la muerte y la vejez.[127] Y no es menester que repitamos cuán a menudo, y qué terriblemente, la envidia de los dioses ha traído a los mortales los mayores males, envidia que no les tolera ni la simple felicidad casera ni el ser bienquistos entre los hombres. Hay que tener siempre presente lo que, a pesar de su magnificación, se les atribuye. Fíneo, que reina en

123. Los caballos podían también hablar. *Il.*, XIX, 404 y siguiente.
124. *Ilíada.*, XXIV, 527.
125. Píndaro, *Pyth.*, III, 81.
126. *Odisea*, VII, 196.
127. Homero, *Hymn. Apoll.*, 186 y s.

la entrada del Ponto, ha cometido un crimen, y Zeus le da a elegir entre la muerte y la ceguera; escoge esto último, y Helios rabia porque Fineo ha renunciado a su presencia y le despacha las Arpías. Poseidón promete[128] a Teseo darle satisfacción a tres deseos y éste pide y recibe lo siguiente: la liberación de su compañero Pirítoo del Hades, su salida feliz del laberinto y, terriblemente, la muerte de su hijo Hipólito, al que habían calumniado.

La fantasía, siguiendo el curso de esas figuraciones, pronto da con la idea de una edad de oro en que a los hombres les fue mejor. No se pregunta si ya entonces existieron dioses crueles; lo que se quiere a toda costa es huir. Todos los pueblos conocen estas escapatorias, hasta el ínfimo grado de las Jaujas.[129] Y tanto peor es entonces el estado real en que tiene que vivir el individuo; pero ninguna otra nación, que yo sepa, se habrá manifestado tan radicalmente pesimista y desesperada con respecto al presente y al futuro como lo hace la conciencia griega en el relato de las cinco generaciones de Hesíodo.[130] Y ya en Homero comienza aquel loar la vida, más dichosa y justa, de pueblos lejanos, que constituirá una parte principal de la geografía mítica y tratará también de verificarse en la realidad;[131] las márgenes del mundo tienen que albergar la dicha, pues su centro la ha perdido del todo: «allí donde tú no estás, allí está la fecilidad».

Todavía una observación que casi se sobrentiende. Como la vida es como es, entre los griegos, y sobre todo en el epos, se puede hablar francamente de la muerte

128. Euríp., *Hipól.*, 45.
129. Así en Aten., VI, 94-98, tomado de los autores cómicos.
130. *Las obras y los días*, 106 y s., 173 y s.
131. Como ejemplo pueden bastarnos las fantasías griegas sobre los hiperbóreos. V. vol. I, p. 401 y s.

inminente de los ancianos, y la famosa tela de Penélope es el sudario para su suegro Laertes.[132] Sabido es con qué naturalidad Píndaro le canta al príncipe Teron de Agrigento algo de su próxima muerte.[133] Y, anticipándonos, podemos recordar ahora cómo los atenienses decretaron en favor de Zenón el Estoico, por haber valido tan largo tiempo entre ellos como modelo de virtud, además de una corona de oro, una sepultura a costa del Estado.[134] Y piénsese qué cúmulo de supuestas cortesías hacen en los tiempos presentes que algo semejante sea impracticable e indecible. En primer lugar, hay que considerar a la ancianidad como loable y digna de prolongación, y, además, probablemente —pues no creo que se confiese abiertamente el motivo—, hay que suponer que el mundo experimenta con la murte de alguien una pérdida demasiado grande. Pero los griegos eran en esto ingenuos, como lo eran en sus deseos.

Por último, la desgracia en el mito cumple con un fin ideal muy peculiar. Los dioses, dice Alcínoo,[135] han decretado la caída de Troya y la de los danaos, y han buscado la perdición a los hombres para que así su vida *pueda ser cantada por la posteridad.* La misma concón, bien que trasladada a otro terreno, apunta en las palabras de Hermes[136] a la tortuga, al momento de matarla: «En vida has conocido un penoso arrastrarte, pero una vez muerta sonarás muy bien.» Hay un proverbio alemán:

132. *Odisea,* II, 97. Acaso en la forma primitiva del mito sería el vestido de novia para un nuevo casamiento.
133. Píndaro, *Olymp.,* 11.
134. Diόg. Laerc., VII, § 11.
135. *Odisea,* VIII, 578. Eurípides coloca la misma frase, de manera absurda, en boca de la doliente Hecabe, *Tróad.,* 1244.
136. Homero, *Hymn. Mercur.,* 37.

Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehn.
(Lo que ha de vivir inmortal en el canto,
tiene que morir en la vida.)

Por lo demás, ya sabían los aedos la suerte que cupo a sus míticos antecesores en el oficio, que lo pagaron con su vida y su dicha. Orfeo fue destrozado por las Ménades; Tamiris, cegado por las Musas victoriosas en la porfía, y sus canciones, robadas.

* * *

Pasemos desde esta prehistoria del pesimismo griego, tal como se manifiesta en el mito y en su portavoz, la épica, a las ideas de los griegos del tiempo histórico. Renunciamos con gusto a cualquier paralelo con los pueblos del próximo y lejano Oriente y con el egipcio, y más que nada a la cuestión de si es fácil pensar en el contacto espiritual de estos pueblos con el griego; además, que no tratamos aquí de ofrecer explicaciones de carácter general, sino, más bien, de agrupar hechos y testimonios. No es cosa de discutir ahora en qué medida el hombre es de fiar cuando juzga de la dicha y desdicha de sí mismo y de las de los demás, de sus paisanos en primer lugar; pero la convicción común se mantiene inalterable en que lo que uno considera dicha o desdicha lo es también verdaderamente para él, y en este sentido dejaremos que hablen los griegos.[137]

137. Colecciones enteras sobre las cuestiones correspondientes, en el *Florilegio* de Johannes Stobaeos. En la edición de Meineke, el volumen III, p. 221, contiene el capítulo principal, περὶ τοῦ βίου, sobre la vida, su brevedad, insignificancia y cuidados. En el vol. IV, la sección: sobre la infelicidad, la inestabilidad del bienestar, alabanzas y vituperio de la edad; sobre la muerte, alabanzas y vituperio de la muerte, comparación de la vida y la muerte; finalmente, un capítulo con-

Nos hallamos en presencia de un pueblo que siente en supremo grado sus padecimientos y cobra conciencia de ellos. En fuerte contraste con la resignación apriorística de grandes grupos asiáticos y con cualquier quietismo contemplativo, el griego presenta sus sensibles flancos al Destino, que puede herirle día tras día y hora tras hora, no sólo corporalmente, sino también en el alma. Los pueblos en sus comienzos, y a veces también en relativo avance, suelen vivir socialmente; pero el griego llegó a ser un tipo individual antes que los demás hombres, y cargó por eso, en inextricable mezcla, con la gloria y la pena consiguientes. Ya en el epos, los padres de Aquiles y de Glauco envían sus hijos a la guerra de Troya con la recomendación: «ser siempre el primero y adelantarse a los demás», y al héroe no sólo le aguarda la lucha con los enemigos, sino también la envidia de los compañeros, y entre los mismos caudillos, odios de muerte. Sigue la época de los agones, en la patria o en los santuarios famosos, en aquellas fiestas que ponían en movimiento a todo el mundo heleno y que rebosaban con la gloria de los vencedores, cuya dicha, sin embargo, quedaba más que compensada con el dolor de los vencidos, más numerosos. Podemos preguntarnos si la alta satisfacción de estos vencedores no dependía demasiado, como la de cualquier otro éxito, del juicio de los demás. Y ¿no vivía todo el pueblo demasiado pendiente de la mirada del prójimo? En todo caso, esto era lo que sentía. Y llegaba el forcejeo de las ambiciones individuales en la Polis, que es ahora democrática. Sería conveniente, para este caso, fijarse en la verdadera Atenas de Pericles, no en la idealizada, comenzando, por ejemplo, de la manera más adecuada con

solador, παρηγορικά. Comp. Plut., *Cons. ad. Apol., passim*; y de las *consolaciones* de Séneca, especialmente la dirigida a Marcia.

las mismas vicisitudes de Pericles entrado en años. A partir de este momento, la vida pública, a juzgar por los historiadores y los oradores de los siglos v y iv, se halla en las conocidas manos; el vivir en la Polis es, por decirlo así, lo único permitido, mientras que el espionaje y la acusación de muerte es cosa de todos los días. ¿Habrá que dejar de pensar en el número incalculable de los dolientes, porque se han visto obligados al silencio, siendo así que los hechos más palpables pueden advertirnos y abrirnos los ojos, como la herida que sufren tantos ciudadanos capaces entregados voluntariamente a la pobreza y a la vida de soltería? Y, sin embargo, todos eran griegos, esto es, capaces de destacar personalmente; algunos de fibra extraordinariamente fina, y no renunciaron, seguramente, con ánimo fácil a toda actuación en el Estado. Y esta Polis, en la que y por la que era menester sufrir tanto, que había sido el todo desde siempre, cuando era vencida por otra, no sólo se exponía al saqueo y a la humillación, sino también, según el derecho marcial griego, a la destrucción total, al asesinato de los varones, la venta de las mujeres y niños; de numerosas ciudades griegas no han quedado más que ruinas. ¡Qué enormidad de dolor y de furia ha tenido que acumularse! ¡Junto a la vida más intensa, la destrucción total! Es menester hacerse cargo de esto cuando se piensa en la lucha de las facciones y de sus destrozos, por cuya virtud la nación se convirtió materialmente en su propia sombra, hasta caer en manos de los romanos.

Claro que en lo que se refiere a la dicha que la vida espiritual puede aportar,[138] muchos hombres extraordi-

138. Una polémica accidental contra la renuncia a la posesión anímica la hallamos en Plut., *Solón*, 7, como razonamiento propio del autor. Una renuncia tal puede tener re-

narios la gozaban en las artes y en la poesía, en el pensamiento y en la investigación, haciendo partícipes de ella, por *reflejo*, a los que les rodeaban si eran capaces de entenderlos. Estas fuerzas han sido siempre entre los griegos optimistas, además que para los artistas, poetas y pensadores ha valido la pena de enfrentarse con el mundo, sin parar mientes en su valor, con creaciones poderosas. Por muy sombría que sea su opinión de la vida en la Tierra, su energía no renuncia jamás a sacar a la luz las imágenes grandes y libres de lo que vive dentro de ellos. Y a veces el pensamiento se remonta y se cierne venturoso sobre el Ática y la Grecia entera, cuando su objeto es el mundo. Anaxágoras lo dijo: «Nacer es preferible a no haber nacido, por la contemplación del cielo y del mundo todo». Diógenes proclama su optimismo intelectual del mismo rango:[139] «Para el hombre excelente —dice—, todos los días son días de fiesta; todo el Cosmos, un santuario en el que penetramos cuando nacemos, con el Sol, la Luna, las estrellas, las corrientes de frescas aguas y las plantas y animales alimentados por la tierra; nuestra vida está consagrada a estos misterios, y por eso tiene que ser bondadosa y alegre; pero la mayoría la profanan con sus continuas lamentaciones, con sus refunfuños y preocupaciones». Pero se olvidó que el mundo no se compone sólo de impresiones de la Naturaleza, sino de la vida de los hombres, de la sociedad que a uno le rodea, y ésta es la fuente más caudalosa de nuestros cuidados. Ya mucho antes de Diógenes había dado a entender esto Esopo, si son de él unos cuantos versos admirables:[140] «¿Cómo se escapará uno de ti, ¡oh vida!,

lación, no sólo con la inseguridad del futuro, sino con las muchas adivinaciones de él.

139. Plut., *De tranquill. animi*, 20.
140. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 24.

sin morir? Tu pena es de mil aspectos diferentes, y no es fácil eludirla ni sufrirla; delicioso es en ti lo que es bello por naturaleza: la tierra, el mar, las estrellas, las órbitas del Sol y de la Luna; pero todo lo demás, sólo temor y dolor, y cuando uno tiene un momento de dicha, pronto le persigue por ello alguna *Némesis*». Hubiera sido extraño que la belleza de la Naturaleza no hubiese arrebatado a los griegos; pero la terrible vida humana les ha dado mucho más que sentir y que pensar.

En lo que sigue podremos apelar de vez en vez a las demás opiniones de los filósofos, cuando sus palabras, más que guardar conexión con su sistema, correspondan más bien a un aspecto de la conciencia popular. No lograremos fácilmente un juicio medio exacto sobre la sensibilidad griega si tomamos como criterio el pensamiento de los filósofos, cuyo valor es de otra categoría, y que en este lugar no se utiliza más que una ojeada rápida. Sócrates era francamente optimista, y su creencia en los dioses buenos, creadores y providentes apenas si encubre, en el fondo, su monoteísmo.[141] Platón, en cuanto responde a la sensibilidad pitagórica, es un pesimista; pero en sus utopías se revela como optimista; repárese, por lo demás, en el Fedón, cómo se condicionan recíprocamente lo agradable (ἡδύ) y lo aflictivo (λυπηρόν). Cabe preguntarse ante el hedonismo de Aristipo si su doctrina del disfrute del momento no se explicaría, sobre todo, como desesperación total ante la Polis, en la que no cabe pensar en el futuro ni en el pasado.[142] Hegesias el cirenaico, muchos de cuyos oyentes, según se nos dice, se suicidaron, parece haber logrado la expresión más perfecta de todo lo que en

141. Jenof., *Memorab.*, I, 4, 9 y s.; IV, 3, 1 y s.
142. Eliano, *V. H.*, XIV, 6.

sentido condenatorio puede decirse de la vida humana. La doctrina de los cínicos puede interpretarse no menos optimista que pesimistamente, mientras que la Estoa, a pesar de su teoría del «mejor de los remedios» y de su orden finalista, es, en el fondo de su entraña, pesimista. En el epicureísmo, todo depende de que se quiera interpretar la huida resuelta de todo contacto con la sociedad (λάθε βιώσας) como pesimismo o no. Fijémonos ahora en la tradición de la conciencia popular.

Las esperanzas que acompañan siempre a la vida del hombre, y también del griego, no saldrán muy bien paradas con el despertar de la reflexión griega, que les achaca su efecto ofuscador. Sin embargo, el *Prometeo* de Esquilo, al plantar de nuevo las viejas y ciegas esperanzas en el hombre, pone término a esa estúpida paralización ante la muerte siempre inminente.[143]

Pero el carácter singular del pensamiento griego se debe a la presencia de su temperamento decididamente optimista, que es en sus raíces un temperamento creador, plástico, dirigido hacia el mundo, y que, además —superficialmente—, sabe estimar el valor y el goce del momento. No pensamos ahora en el divertimiento y licencia durante las fiestas, etc., de lo que es capaz de tiempo en tiempo un pueblo de humor sombrío; nunca se les ocurrió a los griegos alabar la vida en general, o la vida por esas diversiones, ni de siquiera darle gracias a los dioses por esos beneficios. Sólo barruntar, pero no ponderar exactamente podemos hacer con lo que llenaba su vida de ánimo dichoso y de pasión feliz. El simposion y lo que con él se relaciona, es más bien una reacción defensiva contra el pesimismo, y de estas re-

143. Esquilo, *Pormet.*, 248 y s. Según mi conocimiento, sólo Teognis, 1143 y s., habla con seriedad de un culto de esperanzas. Esperanzas que descalabran a los Estados; Eurípides, *Supl.*, 479.

acciones proceden las invocaciones a la alegría, unas veces de rango poético y otras de aire frívolo,[144] cuyo eco recogemos todavía nosotros. Ζῆθι!,[145] ¡A vivir! Es decir, ¡disponte a alegrarte!, que lleva como apéndice alguna alusión a la brevedad de la juventud y a la inestabilidad de la dicha. Solicitaciones más groseras, como el *ede! bibe! lude!*, se colocaban en los epitafios fingidos de señores orientales como Ninos y Sardanápalos; sin embargo, en un autor cómico[146] ateniense sorprendemos una exaltación de la disipación. Con el tiempo se dispuso de todo un estilo de alegría y jocundidad, y para hacerse una idea de la vida de sociedad griega habrá que pensar minuciosamente en él; un autor cómico del tiempo de Sócrates, Filístion, mezcla en sus creaciones «la lamentable vida humana con carcajadas», y parece que el mismo murió, al pie de la letra, desternillándose de risa.[147] Pero no es menester insistir sobre la inconsistencia de tales recursos para lograr una idea consoladora de la vida; de todos modos, a los griegos no les hizo falta en sus festines lo que a los egipcios, entre los que los invitados se pasaban de mano en mano un modelo de momia para incitarse a beber y reír,[148] lo cual era costumbre entre los ricos nada más, pues el vulgo podía alegrarse lo suyo sin excitaciones de este género.

Además de la alegría se recomienda vivir εἰκῆ, es decir, vivir la vida como viene,[149] sin preocupaciones temerosas o esperanzadas. Es posible que los más felices hayan acertado de este modo.

144. V., entre otros, Teognis, 761 y s., 983 y s.
145. Y al mismo tiempo las letras 7 a 10 del alfabeto griego. V. la broma de Luciano, *Epigram.*, 17.
146. Aten., XI, 9, tomado de las *Tarentinas* de Alexis.
147. Suidas, en Westermann, *Biogr.*, p. 172.
148. Heródoto, II, 78.
149. Sófocles, *Edipo rey*, 977 y s., las palabras de Iocasta.

Pero lo mismo en la poesía que en la prosa, lo que nos choca abundantemente es el pesimismo griego de raigambre popular, y no como resultado de la reflexión, ni de explicaciones al margen como las que ha ofrecido generosamente nuestro siglo, sino que brota del corazón de modo directo y en tono áspero. No podemos saber, naturalmente, cuántas personas se mostraban por prudencia como contentas o indiferentes, pero fácilmente se lograba la compensación al juntarse al coro general de lamentaciones. Percibimos un menosprecio total de la vida; el hombre ha nacido para la inferioridad, y lo mejor es no haber nacido o morir cuanto antes. «Tenemos que sufrir; sabio es aquel que soporta con la mayor dignidad el destino que se le impuso»;[150] con sólo una palabra (μέριμναι, φροντίδες) se da a entender que una porción importante de su infelicidad le viene al hombre de su propio ánimo, de su preocupación ociosa, inquietante y atormentadora con los peligros que le rodean, especialmente con el futuro; en la inminencia misma del placer se temía algo que pudiera deslizarse «entre los labios y la copa»,[151] pero nunca, creemos, ha recibido este motivo una expresión sicológica completa.[152] Tendremos que contentarnos con la indicación mítica, y en ningún otro lugar se ha expresado más bellamente la incierta preocupación por la desdicha, y el deseo baldío de negociar con las potencias obscuras me-

150. Euríp., *Aeol., fragm.* 20. Una tirada mucho más optimista coloca Euríp. en boca de Teseo, en *Supl.*, 195 y s.; pero en 549 y s. vuelve a hablar éste en tono bien distinto.
151. Πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χείλεος ἄκρου. El mito, probablemente helénico, de la *Cura*, en Higinio, *Fab.* 220.
152. Apuleyo subraya el primero algunos comentarios: *De deo Socrat. Opera,* ed. Bifont., II, p. 226: Los hombres viven sobre la Tierra..., *lebivus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus... pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca... volucri tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita...*

diante un sacrificio doloroso, como en el relato del anillo de Polícrates.[153] En una versión anterior, acaso este anillo fuera un talismán; lo que el griego ofrece como cosa más preciada es una obra de arte de valía.

El pesimismo griego no piensa en los dioses, pues que no han creado ni los hombres ni el mundo,[154] y cuando se trata del destino de los mortales prevalece el imperio de «la fatalidad», de la Moira. La misma lamentación, por lo demás tan frecuente, de la suerte desdichada de lo bueno y de la fortuna de lo malo, apenas si puede sonar aquí, pues también la maldad está sujeta, en último término, al general destino. De todos modos, asimismo aparece entre las lamentaciones,[155] que ya la mera contemplación de la fortuna reservada a la maldad le desgana a uno de la vida.

Es de suponer que una parte del pesimismo griego se debió a la mala opinión que los helenos tenían del prójimo en general y de sus paisanos en particular; por lo menos, se barajan las dos desde un principio. Ya Atenea (en figura de Méntor) nos anuncia que la raza que seguirá a la ideal del mito habrá de ser más mezquina:[156] «Pocos hijos igualan al padre, casi todos le son inferiores, y muy raramente viene quien le sea superior». En la descripción que en *Las obras y los días* hace Hesíodo (v. 234) de la ciudad feliz y justiciera, nos advierte que ello es posible cuando los hijos no son inferiores a los padres; pero el cuadro general de la humanidad posthomérica que su poema nos ofrece, nos conduce desde la apacible Edad de Oro hasta la decadencia

153. Heródoto, III, 40.
154. La creación de las cuatro primeras generaciones humanas por los dioses y Zeus representa una grave excepción difícilmente explicable.
155. Euríp., *Belerofonte, fragm.* 7.
156. *Odisea,* II, 276.

más profunda (vid. esp. 173-200). Después escuchamos por doquier, y también de los siete sabios, que la mayoría de los hombres no sirven para nada (οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί), y Bías, que es llamado asimismo a juicio, saca la consecuencia de que al que se aprecia, se le aprecia como un futuro odiador.[157] El que mucho analiza, dice Sófocles,[158] da siempre con la maldad de los hombres. La lamentación cobra vuelos solemnes merced al patetismo: se dice de tal o cual virtud que ha abandonado la Tierra, que huyó de los hombres, que voló hacia los dioses. Ya Hesíodo lo dice con respecto al pudor y a la vergüenza;[159] Teognis (v. 1137, vgl, 647) lo dice de la lealtad, de la moderación y de la gracia; Eurípides, de la vergüenza;[160] finalmente, en la época de los diadocos, Aratos lo dice de Astrea, una transformación de Dike.[161] El poeta alejandrino coloca a la diosa en el Zodíaco, donde ocupa el lugar de Virgo, y en esta ficción se apoya luego la poesía romana. Ovidio termina su descripción de la última y terrible edad del mundo con los famosos versos:

Victa jacet pietas, et Virgo caede madentes
Ultima coelestum terras Astrea reliquit.[162]

Cuando la poesía de tonos elevados, un cántico del coro, por ejemplo, prorrumpe en estas exclamaciones, el público la escucha con edificante asentimiento, pero acepta el hecho como algo inalterable, lamentando sin

157. Φιλεῖν ὡς μισήσοντας. Diógenes Laerc., I, 5, 5.
158. Cita en Plut., *De fraterno amore*, 8.
159. Αἰδὼς καὶ Νέμεσις, *Las obras y los días*, 196 y s.
160. *Medea*, 439: ... αἰθερία δ' ἀνέπτα.
161. *Phänom.*, 96-136.
162. *Metam.*, I, 149. La esperanza renovada de Virgilio: *Jam redit et virgo*, etc., *Ecl.*, IV. Con muy negros colores otra vez, Manilio, en la época de Tiberio, *Astrom.*, II, 592 y s.

duda cada uno que los demás fueran de ese modo. Si alguien llegaba a convertir este acontecimiento en verdadera enemistad del género humano, presentándose así como original, como (en la época, precisamente, de los grandes trágicos) Timón en Atenas,[163] era cuestión personal; pero tenía que contar con que las anécdotas atribuidas a los grandes despreciadores de los hombres habrían de concentrarse en él.

Pero este mundo de maldad era incapaz de arrepentirse, y de haber tratado de enmendarse, se habría empezado por los dioses. Sabido es cuán poco penetró el ascetismo y la negación del mundo, es decir, el pesimismo auténticamente religioso, y cuán pasajera fue la influencia de los pitagóricos y de los órficos; y no sabemos en qué grado el temor a castigos de ultratumba pudo llegar a mejorar a algunos. De todos modos, hay que tener en cuenta las palabras de Demócrito:[164] «Todos los hombres, con el malestar de su existencia, languidecen toda la vida entre la confusión y el terror, porque fantasean sobre lo que les ha de pasar después de la muerte». El cinismo, sin embargo, no es un ascetismo que trata de desprender al hombre del mundo; su finalidad fue tan sólo hacer al individuo —dentro del mundo— independiente del señorío que goza sobre su voluntad.

* * *

No es posible hacer comprender plenamente esta lamentación de los griegos sobre la miseria humana, que se escucha por doquier en el ámbito griego, sino bajo la pena de algunas repeticiones; se expresa un mismo pensamiento, unas veces de manera simple, otras más

163. Timón fue el único en «comprender» que no se puede ser feliz sino huyendo de los demás hombres. Pausanias, I, 30, 4.
164. En Estobeo, ed. Meineke, vol. III, p. 232.

complicada, sirviéndose de toda clase de relaciones e imágenes. Podemos empezar con esa idea del carácter negativo de la dicha y del carácter positivo del dolor, ya que en el siglo IV se ofrece con bastante claridad.[165] «Lo que alegra, superficial siempre, tiene alas y lleva mezcla de dolor; el sufrimiento se presenta puro y entero y duradero.» O se niega totalmente la dicha: «Nadie, nos dice Sófocles,[166] hay sin desdicha; el que menos tiene de ella, ése es el dichoso». El mundo y la vida no sólo son poca cosa (εὐτελής), sino malos y malvados.

La explicación más antigua de este sentido de la vida es, según el sentir griego, la que se basa en la necesidad de trabajar, en la vida penosa, pues aquí tenemos ya un sufrimiento. En Homero,[167] Zeus coloca en el nacimiento de los hombres la fatigosa pena (πονεῖν) como un mal grave (κακότητα βαρεῖαν). Agamenón comprueba esto con ocasión de la molestia que les produce, a él y a Menelao, el tener que llamar uno por uno à su gente para una partida nocturna. En *Las obras y los días* [168] son los dioses los que han escondido su alimento (βίος) a los hombres: «de lo contrario, con un solo día de trabajo podrían proveerse para un año y disfrutar de ocio; colgarías tu mancera sobre la chimenea, y se acabarían las fatigas con el buey y la mula». Pero Zeus escondió nuestro alimento por la cólera que le produjo el engaño de Prometeo, cuando fue robado a los hombres el fuego (que ya lo habían conocido) y Prometeo se lo devolvió secretamente escondido en un tubo, y en venganza Zeus dispone para todas las generaciones venideras un mal de tal calidad que al principio se toma por un bien. Sigue la creación de Pandora, esto es, de la

165. En el diálogo seudoplatónico *Axioco*, p. 366 a.
166. Sófocles, Μουσοί, *fragm.* 2.
167. *Ilíada*, X, 70.
168. Ver. 42 y s. V. *Teogonía*, 569 y s., 591.

mujer en general, que el hombre tendrá que mantener, «un dolor para el que trabaja y gana», pues hasta entonces los hombres habían vivido «sin daño, enfermedad ni doloroso esfuerzo». Así prosperó en la nación aquel odio contra todo lo βαναυσικός, contra todo esfuerzo lucrativo, en la misma medida en que había necesidad de ello. No podía disponer de esclavos más que el que podía comprarlos; pero cualquier posición de dependencia, aunque trajera consigo ganancias y placer, amargaba a los griegos libres, y el ajetreo de la Polis hizo lo que faltaba para hacer sensible a cada momento la postura falsa del trabajo honroso.

Encontramos, esparcidas, noticias detalladas de algunas calamidades singulares, por ejemplo, en el dístico de Poseidipo[169] y en aquel diálogo seudoplatónico de Axioco, ya mencionado, donde Sócrates lo refiere como oído en una conversación de Prodico.[170] Se trata de una descripción muy instructiva de la vida ateniense desde su ángulo más desfavorable, principiando por la cuna, pero (como es el caso, por ejemplo, en el infortunio del navegante, del labrador, etc.) en conexión con alguna ocupación especial, que puede ser eludida, y no como consecuencia del destino común a los mortales; los testimonios definitivos, sin embargo, se refieren a esto último.

En el centro de todo lo popularmente griego, incontaminado de cualquier reflexión filosófica y de toda retórica, pero maduro por el estudio de los hombres aun de los países lejanos, tenemos el testimonio de Heródoto, el de más valía acerca del menosprecio de la vida. ¿Nos imaginamos a ningún historiador de un pueblo

169. Estobeo, vol. III, p. 231.
170. *Axioco*, p. 366-368. V. también el fragmento de Teles en Estobeo, vol. III, p. 234.

moderno que se sienta movido a hablar de este tema, aunque se le ofrezca motivo suficiente? Heródoto busca los motivos y hasta los inventa con gusto. Ya se lo descubrimos cuando habla de su creencia en la envidia de los dioses. Insiste en la versatilidad de la dicha de la «rotación que impera en las cosas de la Tierra» (como le dice Creso a Ciro en la tierra de los masagetas), lo cual no permite que los mismos hombres continúen siendo dichosos. El famoso diálogo de Creso con Solón no ha ha sido totalmente fingido por Heródoto; ya antes los griegos habían dramatizado la figura de un rey de los lidios con respecto a esa opinión sobre la felicidad; y Valerio Máximo (VII, 1) nos ofrece sin duda una versión más antigua. No es Creso, sino Giges, el que pregunta si hay algún otro hombre más dichoso que él, pregunta que no dirige a un sabio griego, sino al Apolo Pítico; éste nombra a un solo hombre, a un pobre y satisfecho arcadio, el viejo Aglao de Psofis. Muy próspera fue luego la suerte de Creso, y su época de brillantez y su derrumbamiento servirían al raciocinio griego para entablar sus conversaciones. Todo es interesante en Heródoto; en el relato que hace Solón de Telos, la dicha suprema consiste para él en dos cosas: en poder morir por su patria y que nadie de su familia haya muerto antes que él; a propósito del hermano de Argos nos enteramos que «lo mejor de todo» es una muerte temprana; también nos dice Solón que tendría sentido hablar de la felicidad si supiéramos de antemano el desenlace de una vida normal de setenta años, donde los vaivenes son tantos que ninguno de sus 26.250 días iguala totalmente a otro; el hombre es pura casualidad (πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή;); porque a muchos la divinidad les ha hecho asomarse al ὄλβος para despeñarlos. Aun más honda es la conversación de Jerjes con Artabán (VII, 45 y s.). El rey, al contemplar sus

ejércitos y su armada en Abidos, llora por la brevedad de la vida humana, y el prudente tío le contesta: «Hay cosas peores en el curso de nuestra vida; en nuestra corta existencia, ninguno hay tan feliz que no se le haya ocurrido muchas veces preferir la muerte a seguir viviendo; la vida, con ser tan corta, parece, sin embargo, larga a causa de las muchas penas y enfermedades, y en esta fatiga es la muerte el refugio más precioso para el hombre». Lo que sigue es sobre re militar, pero contiene todavía, en boca de Jerjes (cap. 50), una exaltación general de la energía vital: «El que todo lo piensa, no actúa nunca; más vale osarlo todo y soportar una mitad de desdicha, que no temerlo todo precavidamente y no padecer nada». En otra ocasión, y un poco sorprendentemente en medio del relato de las negociaciones entre Argos y Persia (VII, 152), Heródoto opina así: «Ya sé —dice— que si cada uno de los hombres llevara a un montón la desgracia especial que a él le persigue, con el objeto de cambiarla por la de otro, se decidirían, con calma, a volver a casa con lo que vinieren». En Valerio Máximo (VII, 2) la misma frase se atribuye a Solón, del que encontramos también la bella leyenda de cómo condujo a la Acrópolis a un amigo quejoso de su suerte, y señalando los tejados de Atenas, dijo: «Piensa en todo el infortunio que se alberga desde tiempos, y hoy y mañana y siempre, bajo estos techos, y no te quejes de tu desdicha». En uno de sus dísticos,[171] Solón nos comunica directamente su pesimismo: «Ningún mortal es feliz; tantos desdichados cuantos mira el Sol» (πονηροί). Y Solón era uno de los «sabios de Grecia».

Encontramos comentarios de este tono a elegir en todas las épocas de Grecia.[172] El sofista Antifón no tolera que se pronuncien palabras altisonantes sobre la

171. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 18, *fragm.* 14.
172. Comp. entre otros, las citas de Estobeo, vol. III, páginas 221 y s. Ya el discípulo de Gorgias Alcidamante había

vida; todo es mezquino, flojo, breve y, por si fuera poco, mezclado con desdichas. De Aristóteles, que, sin embargo, declara que la vida es un bien deseable, conservamos las terribles palabras:[173] «¿Qué es el hombre? Marca de debilidad, presa del momento, juguete del azar, símbolo del cambiante destino, entregado unas veces a la envidia, otras arrastrado por la desgracia; todo lo demás es moco y bilis (φλέγρα καὶ χολή)». Los animales son más felices y, en el fondo, más sensatos que el hombre; el tan maltratado asno, por ejemplo, no se inflige a sí mismo daño alguno; dicen Menandro y Filemón, parecidamente: «Los animales cargan con lo que la Naturaleza les pone, y no tienen menester de decidir ni resolver, mientras que nosotros los hombres hemos inventado leyes en nuestra vida insoportable y somos esclavos de las opiniones, de los antepasados y de los descendientes; siempre encontramos ocasión nueva para ser desdichados». El mismo autor dice en otro lugar que «las tempestades no se dan sólo en el mar, sino también en medio de la calle, o en casa; los navegantes tras la tormenta encuentran la bonanza o se refugian durante ella en un puerto; pero yo padezco de tormentas a lo largo de mi vida, y lo que prevalece es el dolor». Era de abolengo la doctrina de la envidia de los dioses contra los talentos de los hombres, y asimismo encontraremos más tarde (Sotades) la especial lamentación por el infortunio y mal fin reservados a los bien dotados, y también por la añagaza del Destino haciendo acompañar de grandes daños a ventajas grandes e innegables. Y la conclusión reza: «Un único día sin dolor es ya una gran ganancia; pues ¿qué somos nosotros y de qué estofa estamos hechos? Piensa

compuesto una *Alabanza de la muerte* que se componía de una enumeración de los males de la vida humana. Cicerón, *Tuscul. quaest.*, I, 48.

173. En Estobeo, p. 231.

en lo que la vida es, de dónde vienes, quién eres y lo que serás».

Desgraciadamente, con excepción de unos pocos fragmentos, se ha perdido todo aquel género de poesía dedicado a llorar a los muertos (θρῆνοι); adivinamos a través de un bello fragmento de Simónides,[174] que no faltaban en ella las lamentaciones sobre la vida, cuya brevedad cargada de preocupaciones se subraya. Esos coros entonados en los entierros representan los últimos ecos, artísticamente depurados, de las lamentaciones fúnebres estridentes y hasta salvajes de los primeros griegos; acaso resonó ya en ellos, junto a la alabanza del fallecido y el duelo por él, la lamentación por la existencia misma.

Pero sigamos la selección de imprecaciones contra la vida. Según Píndaro, no es ella más que «el sueño de una sombra»;[175] «el tiempo hace pasar sobre los hombres la onda efímera de la vida». [176] Según Sófocles,[177] el hombre no es más que hálito y sombra. En su *Ayax* (v. 125), Ulises siente como si fuera suyo el destino terrible del héroe, con el que Atenea ha querido demostrar fanfarronamente el poder de los dioses: «pues veo que todos los que vivimos no somos más que espectros y sombras leves». Pero Sófocles, el amigo de Heródoto, en un famoso coro de los ancianos de Colona, [178] amplía su lamento en esta forma:

«No haber nacido, ¡oh, hombre!,
he aquí lo supremo, la palabra máxima.
Si has abierto los ojos a la luz,

174. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 445, *fragm.* 39. Los restos de los θρῆνοι de Píndaro no contienen nada parecido, sino cuadros de la existencia beata y heroica e ideas de metempsicosis.
175. Píndaro, *Pyth.*, VIII, 95.
176. *Isthm.*, VII, 14.
177. *Ayax Locrio, fragm.*
178. *Edip. Col.*, 1225 y s.

cuida de volver, volando,
a donde viniste.
Pues al pisar el estadio juvenil
que equivocan las locuras,
¿no cosechas toda clase de desazones?,
¿no te invaden todas las miserias?
Muertes, disputas, derramamiento de sangre, luchas,
odios y envidias; y, finalmente,
cargado de oprobio, hosco, solitario,
enfermo y débil, te espera la vejez,
cercada por los males todos.»

Sería erróneo pensar que Sófocles ha sido el primero en declarar que es preferible el no haber nacido. Varias tragedias de Eurípides, en las que encontramos las mismas palabras (μὴ φῦναι),[179] pueden ser acaso más antiguas que el *Edipo en Colona,* y en época incierta se ha atribuido a Homero la respuesta siguiente a la pregunta qué es lo mejor para el hombre:[180] «Lo primero, no haber nacido, o, de lo contrario, atravesar cuanto antes las puertas del Hades». En aquel misterioso mito de la conversación sostenida por Midas con un sileno cogido prisionero por aquél, que ha sido recogido en el escrito de *Consolación a Apolonio,* de Plutarco (cap. 27), de un manuscrito desaparecido de Aristóteles, el rey frigio pregunta al semidiós qué es lo mejor y más codiciable para el hombre; después de mucho callar e instar, contesta: «Vástago casual de la pena y la desdicha, ¿a qué me fuerzas a decirte lo que sería mejor que no supieráis? Porque la vida se libra de duelo cuando cada cual desconoce su desdicha; lo mejor para los hombres es no haber nacido; después viene morir cuanto antes». Plutarco añade de su propia cosecha: «Sobre esta materia

179. Euríp., *Fragm. incert.,* 100, 101, 102, *Belerof., fragm.* 20.
180. *Homeri et Hesiodi certamen,* c. 6.

cualquiera podría añadir infinitos detalles (μυρία ἐπὶ μυρίοις), pero no hace falta entrar en pormenores». En otros pueblos, esta maldición del día del nacimiento es una rara expresión del dolor más extremado.

El pensamiento de que el no existir es mejor que el existir, y el poder morir una gracia de los dioses, que otorgan como alta recompensa por una conducta noble, se ilustra con toda una serie de relatos que constituyen patrimonio común del pesimismo griego; así, las historias de Cleobis y Biton, hijos de la sacerdotisa de Hera en Argos, de Trofonio y Agamedes, constructores del templo de Delfos, etc. Y siguieron multiplicándose los relatos: mensajeros enviados desde Tebas al Ammonio líbico,[181] tienen que pedir para Píndaro «lo mejor que el destino humano reserve para los favoritos de los dioses», y en este mismo año fallece, es verdad que muy entrado en años; lo que se anhela, por lo demás, es una muerte temprana. Ésta se considera como una dicha, ya porque la vida es un mal, ya, según otro matiz sentimental más frecuentemente confesado, porque hasta el momento se ha vivido bien o de manera tolerable, y se temen quebrantos y desgracias en el futuro. Como veremos, ha habido griegos que se han señalado sencillamente por dudar de su suerte futura, y si algún rasgo nos puede demostrar que no era la vida entre los griegos el bien supremo, sin duda ninguna que nada mejor que esto. Claro es que a los griegos, como a los demás hombres, les era natural el amor a la vida, y que la mayoría temían a la muerte, pero este temor fue escarnecido abiertamente y el sentimiento contrario se abrió camino de continuo. Acerca del supuesto jubileo permanente de la época de Pericles, por ejemplo, no

181. V. Píndaro βίος en Westermann, *Biogr.*, p. 93. Según otros, se pregunta a Delfos.

estaría mal escuchar al mismo Pericles en su discurso fúnebre;[182] según sus palabras, prevalece el ánimo grave y sombrío (λυπηρόν) y hay que disiparlo (ἐκπλήσσειν) con la diversión diaria de las competiciones, de los sacrificios y de los graciosos arreglos de la casa. Cien años más tarde, Hiperides[183] consolará a los conciudadanos y familiares de los caídos en la guerra lámica con las palabras: «Morir y no haber nacido son cosa parecida, y nuestros caídos se hallan libres de enfermedades, de preocupaciones y de toda clase de males que llueven sobre el hombre». Seguro que en nuestros días ningún tribuno se atrevería a pronunciar, en situación parecida, esas palabras.

Junto a estos testimonios que podrían ser considerados como singulares o puramente subjetivos, poseemos el de los poetas, y si bien es verdad que los trágicos se hallan vinculados por el mito a este señorío del pesimismo, no así los elegíacos. Teognis, por ejemplo, se halla impregnado de él; asimismo para él (v. 425) el no haber nacido es lo mejor (μὴ φῦναι), y luego viene el morir cuanto antes; predica también (v. 1013) la bienaventuranza en honor de los que fallecieron antes de las duras pruebas, antes de la deslealtad del amigo, por ejemplo. Pero no es la vida humana en general, sino la vida griega de su época, a la que culpa en aquel sorprendente fragmento elegíaco (v. 1137) que comienza con la ya citada lamentación sobre la desaparición de la lealtad, la moderación y la gracia; ya no hay juramento que valga, ni temor de los dioses; se extinguía la raza de los hombres píos; no se conoce el derecho; y, sin embargo, mientras uno viva y vea la luz del Sol, tiene que ser piadoso con los dioses, y en este mo-

182. Tucídides, II, 38.
183. Hiperides, ed. Blass, p. 67.

mento se inserta aquella inesperada, por ser griega, loa de la esperanza, a la que hay que rendir sacrificios junto a los dioses, pero a ella en primero y último lugar.

La vejez ocupa un lugar especial en esta lamentación de la vida. Es verdad que famosos griegos han alcanzado una edad avanzada y vigorosa, y en el diálogo de Sócrates con Céfalo, al comienzo de la *República* de Platón, afirma el primero que para un anciano decente y bien humorado la vejez no es muy penosa. Con ésta y otras manifestaciones parecidas, Estobeo[184] ha reunido una pequeña colección de sentencias en elogio de la ancianidad, pero casi todas proceden de autores dramáticos, en los que, según el personaje de que se trate, tiene que resaltar en algunos momentos la dignidad y el valor de la edad. Pero los testimonios independientes revelan el mayor desconsuelo por la vejez, y en el mismo drama se hace presente este sentimiento. Podemos distinguir dos cosas: el miedo a la vejez por los padecimientos que la acompañan y, entre los últimos griegos, el poco respeto a la ancianidad y la extraordinaria estima de la edad juvenil. Un carácter poderoso como el de Sófocles ha podido atribuir a la juventud en aquel caso del *Edipo en Colona* abundancia en peligrosos desatinos y en experiencias terribles, pero la mayoría de los poetas idealizan la juventud y sus exclamaciones resuenan como nostalgias de hombres maduros vueltos hacia su juventud. La juventud, decíamos, es la única edad para los griegos, y todo lo demás, añadidos bastante dudosos.

En ningún otro pueblo se ha porfiado tampoco tanto para ensanchar los límites de esa edad; después de haber sido πῖς (chico), μειράκιον (muchacho), νεανίσκος (joven), se lleva por fin el nombre de ἀνήρ (varón), y luego

184. Ed. Meineke, vol. IV, p. 68, 86.

viene πρεσβύτης (entrado en años), y finalmente γέρων (anciano).[185] Para el ἀνήρ, el varón, hay otra expresión más acusada, ἀκμάζων, el hombre en el vigor de la edad. Aristóteles[186] lo entiende en el sentido fisiológico entre los treinta y treinta y cinco años, y en el síquico hasta los cuarenta y nueve. Recordemos en esta ocasión que ya durante las guerras del Peloponeso algunos se solían teñir el cabello gris,[187] y que más adelante Agatocles disimulaba su calvicie con una corona de mirtos.[188]

La elegía, desde sus comienzos con Mimnermo,[189] tomó especialmente partido por los jóvenes. Sin enfermedades ni graves preocupaciones, sí querría el poeta de Colofón alcanzar los sesenta años, pero con la juventud están todas sus alegrías; mas esta juventud apenas si alcanza «más de una brazada», dura lo que un sueño, y lo mejor sería morir en seguida; porque lo que después viene es mengua doméstica, pobreza, falta de descendencia, enfermedad..., nadie a quien Zeus no le envíe bastante mal. Simónides de Amorgos[190] describe primero la esperanza de la juventud que cree que la felicidad llegará mañana, y de pronto se presenta la vejez, o la muerte por enfermedad, guerra, naufragio o suicidio.

En Teognis (v. 1007, 1017, 1069, 1131) coinciden la espléndida juventud y la nobleza del esfuerzo; le conturba el espectáculo de esta risueña belleza, porque se desvanece como un sueño; ¡qué locos los hombres que lloran a los muertos y no la pérdida de la juventud!

185. Plut., *De Ei apud Delphos,* 18.
186. Arist., *Rhetor.*, II, 14.
187. Eliano, *V. H.*, VII, 20.
188. *Ibíd.*, XI, 4.
189. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 8.
190. *Ibíd.*, p. 193.

Donde cesa la elegía, recoge el tema la tragedia; a los padres de los prematuramente fallecidos se les aclara lo que éstos podían haber apurado todavía:[191] «Cesa de llorar, mira toda la desdicha reinante en tu derredor, y piensa para consolarte cuántos mortales languidecen en cadenas, a cuántos habrán de serles arrebatados sus hijos y tendrán que vegetar en la ancianidad, cuántos han caído en la miseria desde las cumbres del bienestar y del mando; ¡éstas son las cosas que tienes que tener presente!». Luciano[192] recoge toda esta clase de reflexiones en las irónicas palabras de un hijo fallecido a su padre, y la conclusión es bien suya: «Hace tiempo —dice el cadáver— que me hubiese reído a carcajadas de todo lo que hacéis y decís, pero no puedo por el paño y el algodón con que me habéis sujetado las quijadas».

Casi todos estos testimonios mezclan con el elogio de la juventud el lamento por la vejez, y se pueden añadir todavía muchas otras lamentaciones.[193] El que no fíe demasiado de palabras de poetas puede leer el terrible paralelo que Aristóteles establece entre la juventud y la ancianidad;[194] no se trata ya del destino tan distinto asignado a cada una de esas edades, sino sencillamente de la calidad humana de los jóvenes y de los ancianos, siendo los primeros casi siempre bondadosos, mientras que los últimos son descritos con los más negros trazos; los viejos se hallan, en efecto, desesperanzados por su mucha experiencia; lo que ven es malo casi todo, y lo que sucede va de mal en peor. Se solía hablar de los viejos sin ningún respeto, como *cronossos,*

191. Euríp., *Diktys, fragm.* 1. Parecidamente *Teseo,* fragmento 5.
192. Luciano, *De luctu,* 15-19.
193. Euríp., *Supl.* 1108, al final de la tirada de Ifis, que resulta siempre un buen testimonio del pesimismo griego.
194. Aristót., *Rhetor.,* II, 12, 13.

japetossos, tithonossos,[195] pero rara vez habían sido tratados tan duramente como en este caso. En Sófocles tenemos: «La inteligencia se ha apagado, la acción es inútil y, por si fuera poco, preocupaciones hueras».[196] En Eurípides dice un anciano: «Nosotros los viejos no somos más que fantasmas, una apariencia, y vagamos como visiones de un sueño; no tenemos ya inteligencia, aunque presumamos de muy avisados».[197] Mucho antes había dicho Afrodita en un himno homérico:[198] «También los dioses aborrecen la ancianidad».

En el diálogo citado de Sócrates y el anciano Céfalo, éste dice las lamentaciones habituales en sus compañeros de edad; éstos se lamentan, sobre todo, de su actual incapacidad para los goces de la juventud, para los amoríos y los festines, etc., y creen que aquello era vivir y no lo de ahora; algunos se quejan también del desprecio de los suyos. Céfalo, por el contrario, la considera edad de «paz y libertad», que ha escapado a las tormentosas pasiones de la juventud, y también Sófocles, con quien ha conversado sobre el particular, se ha considerado dichoso de «haber escapado a una tempestad furiosa». Pero en los ancianos podía vencer el amor a la vida, y cuando Epicarmo,[199] sentado con sus viejos amos en la λέσχη, oye que a uno le bastaría con cinco años más y a otro con tres o cuatro, se atreve a decirles que cualquiera discusión de esta clase es puro desatino: «Todos nosotros nos hallamos en decadencia a causa del Destino, y sería muy oportuno que nos marcháramos cuanto antes para no sucumbir cualquier día a la desazón de la edad». Sorprendía que personas de

195. Eudocia Violar. 920. Comp. Aristóf., *Nub.*, 998.
196. Sófocles, *Scyriae, fragm.* 4.
197. Euríp., *Eolo, fragm.* 18.
198. Homero, *Himno a Venus*, 246.
199. Eliano, *V. H.*, II, 34. Murió nonagenario.

edad gustaran de seguir viviendo, y el centenario Gorgias tuvo que responder una vez a una observación impertinente de este tipo que sus años no le daban todavía motivo de queja.[200]

Con esta dosificación de la vida, como la que estamos viendo, no es de extrañar que a veces se sacara como consecuencia lógica la ventaja de no criar hijos. Además del sentimiento humano general sobre el valor de la familia, entre los griegos se daban motivos particulares que la favorecían, el principal de los cuales era la necesidad de dejar una posteridad que cuidara de honrar a los muertos y de no dejar la casa desolada, sin defensa alguna. El Orestes de Eurípides (v. 682 y s.) pide a Menelao que le salve la vida, no para sí, sino en nombre del fallecido Agamenón, cuya casa queda deshabitada. Y cuando la Polis resulta ya la finalidad suprema de la vida griega, no fue posible más que dándole nuevos ciudadanos. Pero Tales declara que no se casa porque quiere mucho a los niños,[201] y Demócrito desaconseja por diversos motivos el matrimonio, y no por asegurar la independencia del filósofo, pues recomienda en su lugar la adopción, que permite escoger.[202]

A este lugar corresponde el capítulo de exposición y muerte de niños.[203] Como cuestión que corresponde a la potestad del *pater familias,* más extenso todavía entre los romanos, el padre que no quisiera mantener demasiados hijos dispondría de la vida de los recién nacidos.[204] Pero también hay que pensar en el mito y los

200. Valer. Max., VIII, 13, *ext.* 2.
201 Διὰ φιλοτεκνίαν, Dióg. Laerc., I, 1, 4. V. Plut., *Solón,* 6.
202. Mullach, *Fragm. philos. Graec.,* I, 6, 351 y s. Un personaje de Eurípides habla contra la adopción. Melanipo, *Fragm.* 9.
203. V. C. F. Hermann, *Privataltertümer,* § 11.
204. Sobre la costumbre propia de los aldeanos de Hesíodo (*Las obras y los días,* v. 376), cada lector puede hacerse su idea.

numerosos niños señalados por el Destino, que fueron expuestos y salvados, ya que ha podido exponerse luego y hasta matarse a un niño nacido con malos presagios. Lo que parece probable es que el sentido pesimista de la vida, tan extendido, debió de facilitar la decisión de exponer o matar al recién nacido, es decir, que pudo obrar para ello la compasión. Esto era consecuencia de la misma convicción que fomentaba tanto el suicidio.

De la frecuencia de las exposiciones, aun entre gentes de buena posición, nos da testimonio irrecusable el que el reconocimiento (ἀναγνώρισις) de un hijo expósito funciona como motivo principal en la comedia nueva. En el *Heautontimorumenos* de Terencio (v. 626 y s.), refundido por Menandro, hombres y mujeres se echan en cara una acción semejante: el marido quiso matar al vástago si era una niña, y la mujer lo entregó para que lo expusieran; pero al público debían serle estos actos bastante corrientes. Todavía más tarde, en la novela pastoril de Longo, este motivo se presenta como el más obvio.

Se citan claramente como excepciones legislaciones que han tratado de prohibir, o limitar, estos actos. Así, en Tebas, como ya dijimos,[205] ninguna criatura podía ser expuesta o «arrojada al desierto»; el pobre podía presentar el niño a las autoridades, que se lo entregaban a quien pagara un tanto;[206] éste lo destinaba a esclavo, y con los servicios de esclavo se consideraba pagada la crianza; pero no se nos dice qué pasaba cuando nadie se hacía cargo de la criatura. En Éfeso se permitía la exposición de niños sólo en caso de hambre grave.[207] Escuchemos lo que Dionisio de Halicarnaso nos

205. Eliano, *V. H.*, II, 7. Vol. I, pág. 75.
206. Pero no decimos que en una especie de subasta.
207. Plut., εἰς Ἡσίοδον ὑπομνήματα, § 50.

refiere —es igual si auténtico o no— de la Roma primitiva, pretendiendo, como otras tantas veces, dar una lección a sus paisanos: «Rómulo aumentó la población de su ciudad entre otras cosas con el precepto de que era menester criar a todos los hijos varones, y de las hijas a la primogénita, y de no matar ningún niño antes de los tres años, a no ser que fuera tullido o monstruo; y en estos casos no podía ser expuesto sino una vez mostrado a seis vecinos y recibida su conformidad».

También los viejos árabes, antes de Mahoma, mataban a la mayoría de las muchachas y, teniendo en cuenta las grandes hambres que amenazaban a los nómadas, acaso se tomara como motivo que las mujeres corrían una suerte mucho peor. Los niños monstruosos son muertos en la mayoría de los pueblos antiguos. Entre los griegos, sin embargo, este peligro corría cualquier niño que no fuera el primogénito, y si no se nos habla de ello, o muy poco,[208] a lo largo de los siglos, hay que considerar cuán poca ocasión tuvieron, por ejemplo, todos los escritores de la época helenística para tratar del asunto. De la época imperial anterior conservamos una noticia en Plutarco[209] que arroja también luz sobre todo el pasado: «Los pobres no crían a sus hijos por la preocupación de que pudieran llevar una vida más miserable de lo que es justo, en servidumbre, sin educación, sin participación ninguna en lo bello; porque consideran que la pobreza es el peor de todos los males, y no se sienten con fuerzas para transmitir a sus hijos esta grande y terrible enfermedad». Puede uno preguntarse con qué amplitud habrá que acoger

208. V., sin embargo, el testimonio de Polibio (*Fragm.* 1, XXXVII. 4) sobre la disminución de familias y de hijos en su tiempo.

209. *De amore prolis.*, 5. Comp. los ciudadanos romanos empobrecidos en la época de los Gracos, Plut., *Tib. Graco*, 8.

esto; ciertamdente que no se alude sólo a los pobres de Queronea o de Beocia, sino más bien a toda Grecia, y acaso esta práctica fuese general en amplias extensiones del Imperio romano de entonces. Junto a la realidad, sin embargo, representa su papel la idea pesimista, si bien sólo la de una determinada clase.

Dentro de la familia nos espera el dolor de la separación, la defunción.[210] El ama, en el *Hipólito*, de Eurípides (v. 253), cree que las relaciones entre los hombres debieran ser más flojas y sueltas para que no ocurra que una sola persona padezca el dolor de dos, y aunque se refiere a su apego a Fedra, refleja un sentimiento que cundía dolorosamente entre los parientes. Con este motivo vemos cómo piensa la reina misma sobre las cosas de la Tierra: lo que le desvela en «largas noches» no es el temor de la infelicidad, sino el porqué de la misma, y encuentra en parte la razón en los hombres mismos.

Personajes importantes, cuando pierden a sus hijos, y a veces por muerte violenta, dicen tan sólo: «Ya sabía que había engendrado un mortal». Eso se nos cuenta de Anaxágoras, Pericles, Jenofonte, Demóstenes, el rey Antígono, etc., con las mismas palabras, y aunque en realidad se trata de una misma anécdota trasladada de uno a otro, nos demuestra la existencia de una manera de pensar bastante general. Se suele explicar esta actitud por el temple de ánimo, pero nos hallamos en estos casos ante pensadores que sienten tan fuertemente el menosprecio de la vida que aprecian la dicha del no existir en sus hijos. Las lamentaciones fúnebres, tan violentas y alborotadas, especialmente en los primeros tiempos, no son demostración del dolor por el muerto, sino por la pérdida que experimentan los allegados.

210. De los viejos persas sabemos que no querían ver a sus hijos antes de los siete años.

Dice Simónides de Amorgos:[211] «Si fuéramos lo bastante prudentes, no pensaríamos más de un día en un difunto». En la isla de Ceos,[212] en la que nos ocuparemos en seguida, los varones no llevaban luto ni en el vestido ni en la cabeza con el corte de pelo; sólo la madre, cuando se le moría un hijo joven, llevaba luto durante un año.

Con la perspectiva de las mudanzas a que se prestaba la vida, la muerte era sentida entonces menos que en los pueblos modernos; había que desearla antes de perder fortuna y salud,[213] y muchos debieron de abandonar voluntariamente esta vida con este sentimiento. Morir en una situación afortunada era una suerte envidiable, pues de ese modo se cortaba la envidia de los dioses. Policrite, la heroína de Naxos,[214] después de la victoriosa defensa de la patria contra los milesios, es aclamaba con jubilosos extremos ante la puerta de la ciudad y cae muerta bajo el peso de la alegría (según otra versión, habría sido ahogada entre las cintas y coronas con que la abrumaron); fue enterrada, y a su tumba se la llamó desde entonces «tumba de la envidia», pues su posibilidad fue enterrada con la heroína.

Prescindiendo de su propio pesimismo, los griegos creían poseer noticias del de muchos pueblos bárbaros. Renunciamos a gusto la referencia a los pueblos del mundo, suponiendo, por ejemplo, que la divinidad había hecho una trampa al crear el mundo. Del lejano Norte y del Oeste, de cimbrios, celtíberos, etc., se sabía su fruición por las batallas, que les hacía acercarse con

211. Bergk, *Anthol lyr.*, p. 194.
212. En Heráclides Pónt., equivocadamente: Cos.
213. Eurípides, *Filoctetes, fragm.* 4.
214. Plut., *De mulierum virtt.*, 17. V. Partenio, c. 9. No lo explicamos totalmente a la manera de Plutarco.

delirio a la muerte, quedando reservado el dolor de la muerte para la muerte por enfermedad. Sobre otros pueblos nos informa Heródoto al respecto (v, 4, 5): los trausos de Tracia lloraban a los recién nacidos y enterraban jubilosos a sus muertos, como liberados y dichosos; entre los tracios por encima de Creston, se buscaba a la muerte de un hombre la mujer preferida, y un pariente le daba muerte sobre el sepulcro del marido, entre parabienes.[215] Hay que observar que no se trataba de un derecho del marido fallecido, pues en tal caso hubiese sido un pariente suyo el que llevara a cabo la obra, sino que de lo que se trataba era de hacer dichosa a la esposa. Se decía de unos pueblos verdaderamente salvajes del Cáucaso[216] que pensaban lo que aquellos versos de Eurípides en el *Cresfonte*: «El recién nacido es llorado por causa de la desgracia en que entra; el muerto, libre de padecimientos, es sacado de la casa entre alegres parabienes».

No sabemos si los griegos consideraban a los romanos como bárbaros a las claras o en reserva. Los romanos guardan silencio sobre este tema del valor de la vida, y cuando empiezan a razonar son ya medio griegos. La protesta que Salustio (al comienzo de su *Yugurta*) eleva suavemente contra las lamentaciones del género humano, demuestra, por lo menos, que las lamentaciones acerca de la fragilidad y brevedad de la vida y sobre el imperio del destino eran patrimonio común.[217] La fábula griega, hasta en los mismos anima-

215. Más detalles sobre los tracios en Pomp. Mela, II, 2.
216. Estrabón, XI, p. 520.
217. Cicerón, *Tuscul. quaest.*, I, 39: «Cuando muere un niño se soporta; la muerte de un niño de cuna no es lamentada». Sobre la insignificancia y pena de la vida, entre otros, Plin., *H. N.*, VII, 41, 44 (la dicha de Sila), 46 (la dicha de Augusto), 51, los pasajes principales; 54, *mortes repen-*

les, supone un menosprecio de la vida;[218] a las liebres les duele muchísimo ser tan débiles y cobardes, capaces sólo de huir, y quieren suicidarse en una charca; en ese momento saltan unas cuantas ranas y no se matan al ver que hay seres más débiles todavía.

Pero vale la pena de acercarse a la misma muerte en un pueblo que, estando tan bien dotado, piensa tan mal de la vida. Vamos a tratar del suicidio entre los griegos, pero nos limitaremos a decir lo necesario sobre el tema, tratado tan a menudo, añadiendo algo que se ha descuidado.

En todo caso, en ese momento entra por mucho la idea que se tuviese de ultratumba. En otro lugar hemos indicado cuán diversas y vacilantes eran entre los griegos estas ideas; el individuo se hallaba completamente libre para pensar lo que quisiera; podía ser un pío y celoso sacrificador sin, por eso, por ejemplo, pasar de la creencia homérica en una vida de sombras triste e indiferente. Pero muchos creían en castigos y recompensas, y algunos criminales vivían llenos de temor. No podemos pasar por alto algunos testimonios que nos dan a entender toda la variedad de opiniones que reinaba a este respecto.

Demócrito se hallaba completamente tranquilo y contaba dentro de la miseria total de la vida el temor del más allá, «esta inventada figuración mítica».[219] No sabemos si pensaba en la nada subsiguiente, pero muchos había de esta opinión. Veamos esta lápida funeraria en que[220] nos dice el muerto. «Sin culpa mía

tinae, hoc est summa vitae felicitas; 56, nulidad de la perduración después de la muerte.

218. Babrio, *Fab.* 25 (Bergk, *Anthol. lyr.*).
219. Estobeo, ed. Meineke, vol. III, p. 232.
220. Entre los epitafios de la mitología, n. 339.

fui engendrado por mis padres, y ahora desciendo, más desgraciado, al Hades... Era yo nada y nací, y ahora vuelvo a la nada. El género humano es menos que nada. Amigo, saca a relucir tu copa y ofréceme el vino que aplaca el dolor, esto es, desparrama tu vino sobre mi sepulcro.»

Recurramos de nuevo a Eurípides, eco de tantas voces como suenan a su alrededor. Varias veces, y con claro patetismo, ha dicho: «¿Quién sabe si la vida [terrena] no es propiamente un morir, y la muerte un vivir?»,[221] que es por lo que se burla de él dos veces Aristófanes en sus *Ranas*. Pero si los atenienses han podido entender esta sentencia pronunciada en escena, entonces es que había muchos de entre ellos que no sólo renunciaban a cualquier estimación de esta vida, sino que tenían sus esperanzas puestas en un mundo mejor. Además, escuchamos en el *Hipólito* unas palabras del ama que recuerdan el famoso monólogo de *Hamlet*; luego de repetir las trivialidades sobre la calamidad de la vida, dice aquélla: «y lo que posiblemente podía ser más codiciable que esta vida, se nos esconde por las tinieblas nubosas que nos rodean; tenemos un amor desgraciado por esta vida, por lo mismo que brilla sobre la tierra, mientras que la otra vida es desconocida, y sin demostrar las cosas de bajo tierra, siendo nosotros engañados por productos de nuestra fantasía».[222]

Pero independientemente de que estas esperanzas fueran francas, dudosas o nulas, faltan en todas los testimonios si mediante la pérdida voluntaria de la vida se podía uno perjudicar. ¿O es que muchos esperaban

GORGIAS

221. Citado ya en Platón, *Georgias*, p. 492 e. V. los fragmentos de Eurípides, *s. v. Polyidos* y *Phrixos*.

222. Μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα. V. también *Phoenix, fragmento* 9.

la nada? ¿Y será la frecuencia de los suicidios indicio de que esto era así? De todos modos nos revela lo poco extendidas que se hallaban las doctrinas pitagóricas y órficas, precisamente entre los personajes más famosos, pues la metempsicosis no se conciliaba en absoluto con el suicidio. «Pero no me ha sido posible recoger ningún testimonio —dice Naegelsbach[223]— de que el suicidio fuera considerado en la conciencia popular como un pecado *contra los dioses.*» Naturalmente, como que no se recibía de ellos la vida.

El recuento de los motivos más frecuentes en los suicidios míticos y en los históricos lo encontraremos en ese mismo investigador excelente, y sobre la actitud de la Polis puede consultarse C. F. Hermann.[224] El pesado patos de la Polis es el mismo que en sus penas capitales; luego de haber hecho la vida insoportable a muchísima gente y a no pocos de los mejores, y siendo la emigración puede decirse que imposible, condena a los suicidas a la atimia, les niega sepultura y les corta la mano derecha, etc. Monta en cólera en tales casos de igual modo que si, por ejemplo, alguien disipa su fortuna en lugar de abandonársela a él, poco a poco o mediante confiscación. De todos modos existieron dos Polis que trataron de dar una vía legal a la práctica del suicidio.

Frente al promontorio ático se halla la isla Ceos,[225] cuya capital entonces era Julis, y hubiese sido fácil a los atenienses habernos dado noticia de lo que allí ocurría. En su lugar, en las memorias conservadas se desfigura la cosa, y sólo podemos sacar en limpio que los

223. *Nachhom. Theologie*, p. 394.
224. *Privataltertümer*, § 61, 25 y s.
225. Estrabón, x, p. 486. Heráclid. Pónt. (con ocasión de Cos, que, como dijimos, se ha escrito en lugar de Ceos). Eliano, *V. H.*, III, 37. Plut., *De mulierium virtt.*, 12. Valer. Max., II, 6, 8.

ancianos (se dice que con sesenta años) se suicidaban por grupos, y que había leyes a este particular. Esta costumbre se explica por la escasez de productos alimenticios que da la isla, o por un hambre habida una vez, con ocasión de estar sitiados por los atenienses; entonces acordaron los habitantes que las personas más entradas en años tenían que quitarse la vida, y de ahí habría surgido la costumbre, libremente, que luego sancionaría la ley. De hecho se subraya el carácter voluntario de la resolución colectiva, que tomaban gentes de avanzada edad cuando sentían que no servían a la patria para nada y que se hallaban próximas a entrar en la segunda infancia. La ceremonia, que consistía en beber la cicuta y la infusión de adormideras, se había convertido en una especie de fiesta, y los candidatos se hallaban coronados.[226] La vida en la isla era muy morigerada, y sus habitantes se mantenían sanos y llegaban a edades muy avanzadas; en lugar de estar a la espera de la enfermedad o de cualquier otro accidente, una serie de ancianos se ponían de acuerdo para morir en un día. Ya dijimos antes que el duelo por los muertos no tenía importancia en Ceos.

Valerio Máximo nos describe como testigo presencial, no esa fiesta, sino el suicidio de una anciana en Ceos, en ocasión en que visitaba a Grecia acompañando a Sexto Pompeyo, bisnieto del gran Pompeyo, por la época de Tiberio. Es un relato que tiene importancia para toda la cuestión del suicidio en Grecia. Una ciudadana ilustre, por encima de los noventa, ha justificado públicamente su deseo de tomar cicuta y desea que su muerte sea abrillantada *(clarior)* por la presencia de Sexto Pompeyo; llega éste, que trata de disuadirla inútilmente con hermosas palabras. En su lecho, hoy

226. Lo mismo se creía de los hiperbóreos (Pomp. Mela, III, 5, probablemente de fuentes antiguas).

especialmente ornamentado, apoyándose sobre los codos, le agradece que no le haya parecido demasiado venir para aconsejarla que viva y para presenciar su muerte; siempre le fue bien y no quisiera que por mero apego a la vida le ocurriera desgracia; aconseja a sus dos hijas y a sus nietos que no riñan, y les reparte sus tierras, los santuarios domésticos, y sus joyas las pasa a su hija mayor; después de estas palabras coge, sin vacilar, la copa con la mano derecha, liba en honor de Hermes y le suplica que la lleve dulcemente a un buen lugar del mundo de abajo, y bebe a pequeños sorbos el bebedizo mortal; va anunciando cómo le invade poco a poco la rigidez de los miembros y, mientras la muerte camina hacia el corazón, pide a sus hijas que le cierren los ojos. También los romanos acaban por llorar ante la escena.

El mismo Valerio Máximo nos transmite la noticia principal sobre el comportamiento de la ciudad de Mesalia en esto de las muertes voluntarias. Parece que no se había perdido del todo, bajo los romanos, la antigua fuerza del espíritu focense, y se llegó a disciplinar el suicidio mejor todavía que en Ceos. En esa Mesalia, tan grave, no había duelo ni lamentaciones en caso de muerte; todo se reducía a sacrificar en la casa y al banquete de los familiares, pues la vida no se sobrestimaba. Pero los que pretendían abandonar este mundo no lo conseguían tan fácilmente, pues tenían que declarar sus motivos al Consejo de los Seiscientos, y entonces la misma ciudad les ofrecía la cicuta de rápidos efectos. Como motivo valía la desdicha y también una vida tan satisfecha que se quisieran eludir sus posibles cambios. Sin duda se produjeron asimismo suicidios al margen, sólo que existía una voluntad pública en la cual se podía amparar uno.

Pero también supieron siempre los griegos que la verdadera grandeza está en resistir las situaciones más terribles (τλῆναι). Entre las palabras más impresionantes de Ulises están las de su exclamación: «¡Aguanta, corazón, que cosas peores has resistido!». Y cuando sus compañeros abren durante su sueño los odres de los vientos, tiene todavía fuerzas para considerar si tiene que arrojarse al mar o vivir aún, «y lo sufrí y aguanté»,[227] se cubre con su túnica y se tiende sobre el suelo del navío. Pero Heracles, el que soportó más que nadie, pone fin a sus males en la pira del Oeta, pues así concebía el griego su mito, aunque primitivamente haya querido significar el fin del año solar.

Pero ¡qué distancia de esta muerte a los suicidios casi inmotivados de los griegos tardíos! Con el pesimismo reinante, bastaba un humor especialmente deprimido o una excitación accidental de la fantasía para que se tomara la resolución. Esas gentes, que morían por previsión, pensando que su ventura se podía trocar en lo contrario, es seguro que rumiaron la idea en largas horas de ocio; pero había motivos actuales de sobra, aunque no fuera sino una pérdida de fortuna que no permitía los gastos de hasta entonces. Se contaba de tres atenienses empobrecidos por el lujo que se dieron a beber recíprocamente la cicuta,[228] marchándose de esta vida «como de un banquete». Cosa muy diferente en aquellos que se quitaban la vida por la muerte de un ser querido, y leemos en el *Fedón*, de Platón,[229] que esto ocurría muchas veces por el alegre deseo de volverse a ver en el Hades. Claro que la lectura del *Fedón* pudo

227. *Odis.*, x, 50. También otras veces pregunta por gentes que hayan «soportado» algo. *Odis.*, XIX, 347. Bastante poderoso el τόλμα en Teognis, 1029.

228. Eliano, *V. H.*, IV, 23.

229. *Fedón*, p. 68 a.

ocasionar esta resolución en algún lector poco sensato; un tal Cleómbroto de Ambracia se mató arrojándose de las murallas porque había entresacado del libro que para el alma era mejor el separarse del cuerpo.[230]

Si vemos que en nuestra época los suicidios se contagian, a veces, como epidemias, no tiene que extrañarnos que algo parecido ocurriera en Grecia. Una epidemia así hizo presa en las muchachas de Mileto,[231] creyéndose que por los malos aires; de pronto sintieron deseos de morir, y muchas se ahorcaron en secreto; de nada sirvieron lágrimas y palabras de los padres y consejos de los amigos; fueron inútiles todas las precauciones de vigilancia, hasta que a alguien se le ocurrió proponer que las ahorcadas fueran conducidas desnudas por el ágora y entonces cesó el furor.

Podemos recordar la roca leucádica, de donde se arrojaban al mar los enamorados desgraciados.[232] No se nos dice en qué parte de la escarpada isla Léucade (ahora Santa Maura) estaba el lugar fatal, ni su altura sobre el mar; algunos se ahogaban, y los que no perecían se curaban de amor, así que el salto en el vacío parecía una pregunta dirigida al Destino. Un tal Maces de Butrotos había practicado la suerte hasta cuatro veces. Los habitantes de la isla, para quienes el asunto no debía de ser muy agradable, solían lanzar todos los años un criminal, conservado al efecto, en un día de las fiestas de Apolo, al cual, según parece, se le prendían aves vivas para que el golpe no fuera tan violento, mientras unas lanchas esperaban abajo para salvarle; luego lo expulsaban.

230. Eudocia Violar, 589. Catón leía el *Fedón* antes de matarse. Dión Casio, XLIII, 11.

231. Plut., *De mul. virtt.*, 11.

232. Para los pasajes principales, v. Estrabón, x, p. 452, y Ptolem., *Hefaistos*, VII (en Westermann, *Mythogr.*).

En toda la Antigüedad, aun la romana,[233] se reconocía, de una manera general e irrecusable, como motivo serio de suicidio las enfermedades incurables. Públicamente se reprobaba el alargamiento de una tal vida por las artes médicas, y vale la pena de traer a este respecto el testimonio de Platón:[234] «Las personas enfermas no deben vivir y en ningún caso tener hijos; Asclepio ha enseñado la medicina para los casos en que hay que luchar contra una enfermedad aguda, pero nunca se propuso mantener en una vida larga y penosa mediante prolijos cuidados y ayudas un cuerpo internamente dañado y cuyos hijos habrán de ser lo mismo; a un enfermo así no hay que tratarlo médicamente, pues ni para él ni para el Estado es de utilidad alguna... aunque fuera más rico que Midas». Un razonamiento similar en Eurípides[235] cierra con la insinuación clara: «Estos que ya de nada sirven en el mundo deben abandonarlo y dejar el camino libre a los jóvenes».[236]

También se encontraba natural el suicidio por vejez, sobre todo si ya aparecían síntomas de enfermedad o de debilidad mental. Ya trataremos de esto a propósito de la muerte de los filósofos.

Todos los pueblos encontrarán justo, o por lo menos no lo reprocharán, que los griegos vencidos, que no cayeron en el combate, se suicidasen, a veces en masa,

233. Las numerosas muertes voluntarias que nos presenta el mito, por salvar a la patria, siguiendo la indicación del oráculo, son obra de una concepción muy distinta, y se celebran como sacrificios solemnes y verdaderos. También se trata generalmente de jóvenes o de muchachos para quienes la vida podía tener algún valor.

234. *De re publ.*, III, p. 407 d.

235. Citado en Plut., *Consol. ad Apollon.*, 15. De la época romana, especialmente significativos los pasajes de Plinio, *Epist.*, I, 12 y 22.

236. Que se esperaba el suicidio de los ciegos, v. Euríp., *Fenix, fragm.* 9.

luego de haber dado muerte a sus mujeres e hijos. Con un derecho marcial como el que regía entre estas Polis helénicas tan admiradas, asesinatos de los varones supervivientes y venta de las mujeres y niños como esclavos, aquella resolución era muy natural y merecía la aprobación y la admiración generales. «Una cosa te digo: no te entregues vivo y voluntario a servidumbre, mientras puedas morir libremente», dice Eurípides;[237] y que la esclavitud es peor que la muerte lo dicen ya todos los antiguos. Si al vencedor le está permitido todo, el suicidio es para el vencido un derecho inalienable, y no hay que llevar las cosas al extremo que se deshonre el último recurso que le queda a uno de escapar al vencedor.

Había un ejemplo ilustre, casi mítico, de la conducta conveniente ante el peligro último, conocido de todos bajo el nombre de «desesperación focense».[238] En lucha contra los tesalios invasores, los focenses, antes de partir para la batalla recogieron todas sus mujeres e hijos y todo lo que poseían, y lo colocaron en un lugar, obteniendo de sus mujeres el consentimiento para lo que acordaron, que fue: amontonar alrededor grandes cantidades de madera y montar treinta vigilantes de confianza para que, en caso de derrota, mataran y pusieran fuego a todo; ocurrió que vencieron los focenses, y una gran fiesta conmemorativa, que se celebraba en Hiámpolis en honor de Artemisa, mantuvo el recuerdo perenne de este hecho. Pero no fueron solos los focenses en saber lo que había que hacer en estos casos. Cuando en la defensa de la última ciudad de los siceles, Trinacria, contra los siracusanos, cayeron todos los combatientes, las gentes de edad se dieron la muerte para no

237. Euríp., *Arquelao, fragm.* 28.
238. Plut., *De mul. virtt.*, 2. Pausan., x, 1, 3. Este ἀπόνοια es lo que echamos de menos en Atenas después de la batalla de Egos Pótamos.

vivir la desolación de la entrega; los vencedores hicieron esclavos al resto de la población, demolieron la ciudad y lo mejor del botín lo enviaron a Delfos.[239] Acontecimientos como éstos son totalmente normales; también otros pueblos de la Antigüedad, cuando su «ciudad» se hallaba en semejante trance, obraban así. La semibárbara Isaura[240] podía temer lo peor de uno de los herederos de Alejandro, Perdicas, pues en vida del gran rey habían dado muerte a un sátrapa suyo; luego que la mayoría de los defensores de la ciudad habían sucumbido ante el ejército macedónico, se llevó a cabo durante la noche la siguiente medida: se encerraron mujeres, niños y ancianos en sus casas, y se prendió fuego a todo, y cuanto tenía algún valor se arrojó a las llamas; y ante el asombro del enemigo se siguió combatiendo furiosamente en la brecha hasta que Perdicas se retiró, y los últimos defensores de la ciudad, que quedaron vencedores, se arrojaron a las llamas y «perecieron con los suyos». La ocupación de Sagunto por Aníbal (218 antes de Cristo) tuvo igual desenlace; los descendientes de Zacinto escapan a los cartagineses arrojándose a las llamas. Poco después (200 a. de C.) daba un nuevo ejemplo de resolución desesperada, en medio de un mundo helénico revuelto, la Abidos helespóntica, frente a Filipo *el Joven*, de Macedonia.[241] La referencia detallada y terrible termina con que los guardadores de mujeres y niños, en lugar de matar a éstos después que casi todos los defensores habían sucumbido o estaban gravemente heridos, los enviaron a impetrar la paz de Filipo;

239. Diodoro, XII, 29.
240. *Ibíd.*, XVIII, 22.
241. Polib., XVI, 29-34. Livio, XXXI, 17 y s. De acontecimientos posteriores podemos colocar aquí el caso de los xantios ante el ataque de Bruto; Dión Casio, XLVII, 34, y especialmente Plut., *Bruto*, 31, donde se recuerda otra gesta parecida de los xantios en su lucha contra los persas.

pero mientras éste ocupaba la ciudad, el resto de los abidanos ponía las cosas en orden *matándose a sí mismos* y a sus mujeres e hijos, entregándose a las llamas, estrangulándose, arrojándose a las cisternas o a la calle desde el tejado; les hubiera parecido traición a los caídos por la patria el seguir viviendo; fueron muriendo así por familias, y el rey, aterrorizado, tuvo que reconocer que la culpa era sólo suya, por haber rechazado al principio del sitio la demanda de los sitiados de que les «dejaran retirarse con solo lo puesto» y exigiendo rendición absoluta de una ciudad que no le importaba mucho. Para algunas familias de príncipes o tiranos la muerte podía presentarse como una necesidad común, al sentirse vencidos, ya que los miembros de tales familias se veían en la inminencia de una atormentada muerte. Y ni con vencedores humanitarios tenían voluntad de seguir viviendo. El príncipe Nicocles de Pafos[242] había conspirado con Antígono contra Ptolomeo Lagi, señor ya de Chipre, quien mandó dos emisarios de su confianza para que lo mataran. Se hicieron entregar el mando por el comandante egipcio de la isla, rodearon la fortaleza de Nicocles y le aconsejaron el suicidio. Tras un breve intento de justificación se suicidó, y su mujer mató a sus hijas solteras y convenció a sus cuñadas, las hermanas de Nicocles, para que imitaran su ejemplo, a pesar de que Ptolomeo había prometido no tocar a las mujeres. Y lleno el castillo de muerte y gemidos, los hermanos cerraron las puertas, prendieron fuego al edificio y se dieron la muerte. En nuestros días, con seguridad que, a excepción de Nicocles, los demás habrían recibido una pensión.

Hacia el año 78 antes de Cristo, un capitán de piratas pánfilo, Zeniceto, en el momento en que Servilio Isáu-

242. Diodoro, XX, 21. Polieno, VIII, 48.

rico estaba a punto de caer sobre él con tropas romanas, prendió fuego a su fortaleza, erguida en la rompiente de Taurus, pereciendo con toda su familia.[243] Mitrídates (64 antes de Cristo) —si es que le queremos contar dentro del mundo griego— sucumbió de otra manera en su palacio de Panticapeon[244] cuando su hijo Farnaces le insubordinó el resto de su ejército; envenenó primero a sus mujeres y sus otros hijos (no sabemos si contando con su voluntad o no) y se bebió el resto del veneno; como no le produjo efecto, debió de ser muerto por un celta fiel o por las tropas de Farnaces.

Ya no se trata de una familia, sino de toda una Corte dispuesta a morir, como ocurre en el palacio de Alejandría alrededor de Antonio y Cleopatra[245] (31 antes de Cristo). Su grupo (σύνοδος) lleva hasta entonces el nombre de «La transformación inasequible» (ἀμιμητόβιοι); a la vuelta de Accio se llamará de «Los que mueren juntos» (συναποθανούμενοι). La reina buscó toda clase de venenos y los probó en criminales, hasta dar con el indoloro; la mordedura de áspid resultó lo mejor, pues otros venenos eran muy dolorosos y los indoloros demasiado lentos. No sabemos hasta qué grado cumplieron con su compromiso los diversos socios del grupo de la muerte, en los sorprendentes acontecimientostos de última hora; seguramente que con Cleopatra no sucumbieron más que algunas servidoras fieles.

Era sentir general que las mujeres griegas, para no caer en poder de enemigos feroces, hacían bien en quitarse la vida, y todavía los Padres de la Iglesia han defendido el suicidio en defensa del honor. La clase de muerte que se prefería era la estrangulación o el pen-

243. Estrabón, XIV, p. 671.
244. Dión Casio, XXXVII, 13.
245. Plut., *Ant.*, 71. Con las naturales reservas al afán descriptivo.

derse; la reina Olimpia presentó a su nuera Eurídice cicuta, espada y cuerda, y Eurídice escogió esto último;[246] es en balde que Helena, con Eurípides,[247] caracterice el ahorcarse como poco noble y hasta para los esclavos poco práctico, mientras que la muerte por la espada (σφαγάς) como bello y distinguido. Parece que en las familias de los prepotentes las hijas eran instruidas por sus madres oportunamente. En el siglo III antes de Cristo, se ahorcó la esposa de un tirano derrocado, el de Élida;[248] sus dos hijas estaban ya convencidas de la necesidad de morir sin deshonor; la mayor se soltó su ceñidor y se lo arrolló al cuello, besó a la más joven y le exhortó a que mirara el suceso para luego hacer ella lo mismo; la pequeña pidió morir primero, y entonces la hermana le enseñó a ponerse el nudo corredizo y, cuando se convenció de que estaba muerta, la cubrió y solicitó para las dos un entierro decoroso. Los «antitiranos» allí presentes no pudieron contener las lágrimas.

A la misma época, aproximadamente, corresponde la historia, ya antes aludida por nosotros, de Drímaco, cabecilla de una larga sublevación de esclavos en Quío, quien, enterado que se había puesto subido precio a su cabeza, como ya era viejo, rogó a su amante que le cortara la cabeza y cobrara el precio, como en realidad sucedió.

Los griegos han tratado abundantemente la cuestión de en qué momento, en casos de grandes peligros, especialmente políticos, comienza a regir el derecho al suicidio. Según el caso, puede ser cobardía (δειλία) quedar con vida y puede serlo el morir.

246. Eliano, *V. H.*, XIII, 36.
247 Eurip., *Helena*, 299.
248. Plut., *De mult. virtt.*, 15. Todo el relato es muy característico de esos tiempos.

Cuando puede ocurrir algo «deshonroso» en el más amplio sentido, se defiende patéticamente el derecho al suicidio. En la *Helena* de Eurípides, por dos veces nos dice Menelao (v. 842, 980), con un tono elevado que seguramente encontraba eco en los oyentes, cómo piensa dar muerte a su mujer y luego a sí mismo sobre la tumba de Proteo; las cosas no llegan a ese extremo; resulta tan sólo que el poeta no quiso dejar escapar la ocasión para conmover y excitar, pero de todos modos el excesivo apego a la vida (φιλοψυχία) es digno de reproche, del que se quiere guardar bien el griego y que el autor trágico eliminará de sus personajes heroicos. «El que sigue apegado a la vida en la desgracia (ἐν κακοῖσι), o es un cobarde, o un estúpido», nos dice Sófocles.[249] De una manera general se atribuye a los siervos y esclavos ese apego a la vida como un rasgo bajo,[250] que los diferencia de los libres; Agatocles domina en África una salvaje sublevación de campamento amenazando a los soldados, sus «camaradas», con el suicidio,[251] diciéndoles que no entra en sus maneras soportar imposiciones injustas por cobardía o amor a la vida; de este modo los conduce a la victoria, mientras que los cartagineses creían que sus soldados acabarían con él.

Pero nos encontramos con distinciones sobre el derecho al suicidio, y, una vez por lo menos, en boca de un famoso estadista. El último rey, Cleómenes de Esparta, que sucumbe con todo su partido griego en Selasia frente a la liga aquea y a Antígono Doson (222 antes de Cristo),[252] dirigiéndose a un acompañante que le invita a matarse, le dice que el suicidio no está justificado cuando es una huida, sí cuando se trata de

249. *Fragmenta incerta*, 36.
250. Así, por ejemplo, *Antígona*, 439.
251. *Diodoro*, xx, 34.
252. Plut., *Cleom.*, 31; v. 29, 36 y s., y Polib., v, 38, 9.

un acto [político]; no se vive ni se muere para uno mismo; cuando ya no se abriga esperanza alguna por la patria, se puede morir fácilmente. Se quería preservar para el caso de un cambio total de los acontecimientos, ya que marchó rápidamente hacia Egipto; pasado un tiempo, apagada toda esperanza, bajo el reinado de Ptolomeo Filopátor, se cumple aquel famoso fin de Cleómenes y sus seguidores, todos por suicidio en sitio público; así llevó a cumplimiento lo que había prometido: viviendo o muriendo, hacer siempre lo que convenía a Esparta; no murieron en prisión, «como víctimas descuartizadas»; se verificó el deseo de una «muerte digna» (εὐθανατῆσαι). El acto se realizó desde el principio al fin con un estilo propio: por orden de Cleómenes, su favorito Panteo tuvo que hacer un recorrido y rematar al que todavía vivía, y después de haber prestado este último servicio a su rey, cuya cara se contraía aún, le abrazó y se dio a sí mismo el golpe mortal.

Cincuenta años más tarde, el rey Perseo de Macedonia, vencido por los romanos, siguió en vida, formó en el cortejo triunfal de sus vencedores y acabó sus días en la prisión. Es imposible, teniendo en cuenta su carácter despreciable, que le haya animado un propósito patriótico en su decisión de seguir viviendo, y sus mismos contemporáneos le achacaron un vulgar amor a la vida. El mismo vencedor, Emilio Paulo,[253] se lo reprochó burlescamente cuando Perseo le rogaba que no le llevara en el cortejo triunfal. Con ocasión de esta guerra contra Perseo, Polibio[254] nos expone su opinión sobre la justificación del suicidio cuando se trata de personajes políticos. Una parte del Epiro se había resistido con Perseo por incitación de tres hombres que

253. Plut., *Emil.*, 34.
254. Polib., xxx, 7, 8.

cuando se produjo la catástrofe supieron morir dignamente (γενναίως); fueron merecedores de loa, porque no huyeron ni dejaron de reconocer que se habían colocado en una situación que no correspondía al decoro de su vida anterior. Y también hicieron bien aquellos que, no comprometidos patentemente en Acaya, Tesalia, etc., se sometieron voluntariamente a las pesquisiciones y se entregaron a nuevas esperanzas, pues no deja de ser una manera de pensar mezquina (ἀγεννείας) el que, sin conciencia de culpa, se entrega a la muerte por miedo a los enemigos políticos o a la arbitrariedad de los poderosos, cediendo en el amor de la vida más de lo decoroso y conveniente. Polibio se mete con los dos partidarios principales de Perseo en Rodas, quienes, a pesar de estar totalmente vencidos y constituir una dificultad para su patria, no tuvieron el valor de quitarse la vida (ἐκποδών), sino que vacilaron cuando todas las esperanzas estaban perdidas; con este comportamiento hicieron imposible toda compasión y consideración por parte de la posteridad.

Veinte años después (146 antes de Cristo), luego de la derrota total de los griegos por las tropas romanas en la última guerra aquea,[255] la desesperación y la locura desencadenaron toda una serie interminable de suicidios; por todas partes se tiraban a los pozos o desde las rocas, despertando la compasión de los conquistadores, que, a muchos de ellos, no les hubieran tocado un pelo de la ropa.

Brevemente vamos a ocuparnos en el suicidio de los filósofos, tan comentado. No siempre las fuentes son seguras, pues los testigos fueron pocos y de tal calidad que no daban a gusto la noticia exacta; algunos casos,

255. Polib., XL, 3.

como, por ejemplo, las diversas versiones sobre la muerte de Heráclito, tienen todos los visos de haber sido inventados.

El que creía en la transmigración de las almas no podía decidir sobre su propia vida, y por esta razón el salto de Empédocles al cráter del Etna es una pura leyenda. Según la doctrina pitagórica,[256] las almas se hallan prisioneras, por castigo, en los cuerpos; el suicidio no libera del «ciclo de las generaciones»; el que no aguanta en su cuerpo hasta que la divinidad lo redime, es víctima de mayores males, y por eso los creyentes esperan tranquilamente la muerte. Pero, en los demás casos, la disposición sobre la propia vida forma parte de la libertad total del filósofo y con el tiempo llegará a formar parte de su sistema. Jenofonte hace resaltar claramente el suicidio efectivo de Sócrates al repudiar la huida e irritar intencionadamente a los jueces.[257] El casi centenario Demócrito se propuso morir de hambre, pero como se aproximaban las tesmoforias le rogaron las mujeres que aplazara la realización de su propósito, y así se mantuvo unos días con un poco de miel. Los filósofos solían tomar esta decisión casi siempre en desamparada edad, de tan avanzada, o en caso de enfermedad incurable. Aristóteles era contrario al suicidio, y según abundantes testimonios debió de morir en Calcis de muerte natural, a pesar que su opinión sobre la vida y especialmente la ancianidad fue, como sabemos, bastante sombría. En lo que se refiere a los cínicos, no tenemos más que lo que nos cuentan las anécdotas, que son, en verdad, muy expresivas, pero que no por eso fuerzan nuestra credulidad. Estando

256. V. Euriteo, en Ateneo, IV, 45.
257. Jenof., *Apol. Socr.*, esp. § 9, 14, 23. Platón, *Critón*, p. 45-46 a.

Antístenes enfermo, Diógenes le lleva un puñal, y como no se lo clava en seguida, se le achaca «amor a la vida».[258] Pero una vez que cayó enfermo el mismo Diógenes y alguien llegó a aconsejarle el suicidio, el filósofo le espetó lo siguiente: «Para aquellos que saben cómo hay que obrar en la vida y qué es lo que hay que decir, es decoroso mantenerse en vida; en cambio, no lo es para los demás: tú, por ejemplo, podrías morirte perfectamente». Sin embargo, a los noventa años muere Diógenes privándose de respirar.[259]

Ya hemos hablado de Hegesias el cirenaico y su doctrina profundamente pesimista, que indujo a muchos de sus oyentes al suicidio. El documento principal, la conversación que mantiene un suicida por hambre (ἀποκαρτερῶν) con sus amigos que tratan de disuadirle, no ha llegado a nosotros. Menedemo, el fundador de la escuela de Eretría, se mató en una huelga de hambre de siete días, a los sesenta y cuatro años de edad, en la Corte de Antígono Gónatas, a causa de que el rey no le quiso conceder la libertad (o la democratización) de su patria.[260]

La doctrina de Epicuro decía que era menester abandonar el mundo, como un escenario, cuando las penas fueran insoportables; él mismo, a la edad de setenta y dos años, luego de dos semanas de una enfermedad reconocida como incurable, se mete en el baño de agua caliente y muere bebiendo vino sin mezcla; sus últimas palabras fueron expresiones de alegría por los coloquios filosóficos gozados en vida y ruego a los amigos de que no olvidarían su doctrina. La Estoa ad-

258. Dióg. Laerc., VI, 1, 10, 18 y s.
259. Contra lo cual subsiste el testimonio de Eliano, *V. H.*, VIII, 14. Metrocles se ahogó de avanzada edad. Dióg. Laerc., VI, 95.
260. Dióg. Laerc., II, 18, 17.

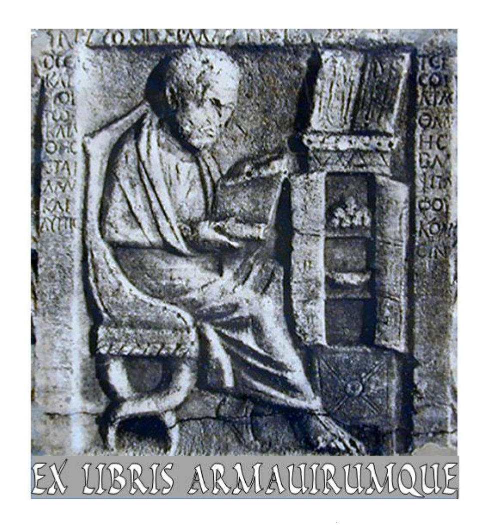
mitía ampliamente el suicidio por toda clase de males, y como un deber. El fundador de la escuela, Zenón, de avanzada edad, habiéndose lesionado en una caída, se ahorcó.[261] Cleantes murió a los ochenta años, de hambre voluntaria, y toda una serie de estoicos o simpatizantes, hasta muy entrado el Imperio, acabó sus días voluntariamente.[262] Marco Aurelio consideró la muerte como deseable, por consideración a los hombres que le rodeaban y a quienes él trataba con tanta dulzura;[263] ante el suicidio mantiene un último derecho: «Hay que abandonar la vida, cuando la gente no nos permita seguir viviendo, como si estuviera inminente la muerte; cuando hay humo, salgo fuera; pero si no lo hay, me quedo».[264]

Entre los sabios famosos tenemos a Eratóstenes (195 antes de Cristo), que, a los ochenta años, se entrega a la muerte por hambre, ante la amenaza de la ceguera, y Aristarco murió a los setenta y dos años en Chipre por el mismo procedimiento, para huir de la hidropesía.[265] Polemón de Laodicea en Licos, retórico y sofista en Esmirna en el siglo segundo después de Cristo, huyendo de la gota, a los cincuenta y cinco años, se tiende en su sepulcro y se deja desfallecer de hambre; a sus desconsolados parientes les dice: «¡Si me dais otro cuerpo seguiré declamando!».[266] El caso de suicidio de filósofo más tardío (168 después de Cristo) es el del cínico Peregrino Proteo, que se arrojó a una pira durante las fiestas de Olimpia. El ansia de gloria, tan

261. Según Suidas, en Westermann, *Biogr.*, p. 421, murió por hambre tomando cada día menos alimento.
262. Séneca, en *De providentia*, cap. 6, se lo recomienda a sus lectores.
263. Εἰς ἑαυτόν, IX, 3; v. X, 8.
264. *Ibíd.*, V, 29.
265. Suidas, en Westermann, *Biogr.*, p. 361.
266. *Ibíd.*, p. 349.

helénica, y tan desorientada por entonces en todas las otras vías, celebra aquí su propio fin con todo reclamo posible,[267] en una autoapoteosis heraclida. Es ya una época que se lamentaba amargamente de la corrupción general[268] y que escuchaba la burla lucianesca sobre el mundo, los dioses y los hombres. Era el momento para que junto a esta sociedad descrita surgiera otra, con la misma voluntad de morir, pero con una nueva meta en la vida.

267. V. Pausan., vi, 8, 3, la del atleta Timantes.
268. V., entre otros, Pausan., viii, 2, 2.



ANEXO

LA METAMORFOSIS

Como es sabido, en los siglos VII y VI antes de Cristo trata de penetrar en la ideología griega la creencia en la transmigración de las almas. Pero la metempsicosis, por mucho que Platón se esforzó, fue con el tiempo completamente rechazada por la nación; ella seguía firme con la creencia en un más allá fijo de alguna manera.

Pero desde la época más remota se asoma brumosamente algo muy distinto; es, a saber, la metamorfosis. En muchos pueblos encontramos la idea de que las almas de los muertos habitan duraderamente en ciertos animales, y es seguro que alguna vez estas transmigraciones o metamorfosis han preocupado a la conciencia griega de manera poderosa, pues de lo contrario no se explica que, más adelante, toda una zona de recopiladores y poetas[1] se hayan podido entusiasmar con eso.

Podemos figurarnos así el núcleo primitivo: toda la Naturaleza, no sólo el hombre y los animales, sino plantas, piedras y corrientes de agua, se consideran vivas, y hasta conscientes, como es el caso todavía en muchos

1. Además de lo conservado, Antonino Liberal, Ovidio y las tan nutridas historias animales de Eliano, se han perdido, entre otros. Plutarco, *Parel.*, 5, 22, 25; Anton. Lib., 23; *Hesych.*, s. v.; Néstor, etc. Ovidio, con su relato abundoso, es el menos seguro en motivos míticos, y muchas de las metamorfosis han sido inventadas por él.

pueblos salvajes; el hombre ha tropezado con sus hermanos «en el soto tranquilo, en el aire, en el agua», y allá arriba se figura que reinan los dioses, que nada destruyen y apenas si crean algo,[2] pero que deslizan la vida individual mágicamente de una forma en otra. Todo lo que es hombre, individuo, es entregado (por venganza o por conmiseración y favor) a la plenitud de la Naturaleza, a lo permanente, a lo no individual, y el pueblo presume la existencia de viejos parientes en los animales, en los árboles, en las fuentes y en los bloques rocosos de aspecto singular.[3]

El mismo mito de los dioses nos pone de manifiesto cuán corriente era entre los griegos la idea de las transformaciones. Se sabe que en remotos tiempos fueron adorados los dioses en figura de animales, como en Egipto, y según el mito posterior los dioses que huían de Tifón, con la única excepción de Zeus y Atenea, huyeron a Egipto y allí recibieron la forma animal.[4] Se pretendía saber que Apolo había sido allí un azor, Hermes un ibis, Ares un pez grande, Artemisa un gato, Dionisos un macho cabrío, Heracles un ciervo, Hefesto un becerro, Leto una musaraña. Heródoto (VIII, 41) nos revela que, en Atenas, en la época de las guerras persas, la serpiente de la Acrópolis era considerada tá-

2. Zeus no puede crear hombres en Egina, sino transformar las hormigas en hombres (los primeros o de los primeros que construyeron barcos); Hesíodo, *Fragm.* 37.

3. No vamos a dilucidar en qué grado se aproximan estas concepciones a la de varios pueblos salvajes de diversas razas, e igualmente el fenómeno inverso, que se consideran pueblos enteros como descendientes de determinados animales, y hasta con doble vida: los bacairos (indios brasileños) creen que los trumais son al mismo tiempo una especie de peces devoradores y que duermen durante la noche en el fondo de las aguas, mientras que de sí mismos creen descender del jaguar. R. Hotz, *Geographische Nachrichten*, IV; *Jahrgang*, Nr. 19.

4. Ant. Lib., 28.

citamente como la misma Palas Atenea,[5] e igual sucede con la serpiente del santuario de Asclepio.[6] Todavía, mucho después, en el famoso santuario siciliano de Erix, la paloma de color obscuro, que solía llegar todos los años de África anticipándose a las demás bandadas, se tomaba por la misma Afrodita.[7] Las transformaciones temporales de los dioses en el mito son incontables, desarrollándose con el mayor colorido y dejando traslucir muy a menudo la significación elemental del acontecimiento. Los dioses se presentan con la figura de determinados individuos, como animales, como nubes y como lluvia de oro, y especialmente como pájaros; Homero[8] los hace aparecer y desaparecer en formas maravillosamente brillantes, y apenas si cabe decir como tal cosa o en tal cosa. El que las deidades de las aguas hagan el máximo uso de las transformaciones es la expresión visible del aspecto siempre cambiante de las aguas corrientes undosas; de estas transformaciones pueden disfrutar también sus favoritos, como le aconteció a Periclímeno por favor de su abuelo Po-

5. La identidad de la diosa y de la serpiente se revela en Apolodoro, I, 9, 11, en conexión con III, 6, 6, a propósito en Melampo y de Tiresias.

6. Pausan., II, 10, 3, cuenta cómo fue Asclepio de Epidauro a Sicione, en forma de serpiente, sobre un carro que conducía una sicionesa. Se encontraban allí, según Pausan., II, 11, 8, en el Asclepión, serpientes adoradas con temor por los Titanes (no podemos saber quién era el dios). También la serpiente traída por un navío de Epidauro es, según Pausan., III, 23, 4, Asclepio. Véase también la historia que se cuenta, Pausan., VI, 20, 3, del demonio Sosípolis, que se entrega en la guerra elioarcádica a los elios en forma de una criatura, y en el frente se transforma en una serpiente que mueve a los arcadios a la huida y desaparece en la tierra; y asimismo el héroe Cicreo, que se aparece en forma de serpiente a los guerreros de Salamina. Pausan., I, 36, 1.

7. Eliano, *Hist. animal.*, IV, 2. V. también *Var. hist.*, I, 15.

8. *Il.*, XIII, 62; XIX, 350. *Od.*, I, 32; V. III, 372; V, 51, 337; XXII. 236 y s.

seidón.[9] Además, los dioses pueden producir formas puramente aparentes: Zeus hace con una nube la figura de Hera, con la cual engaña a Ixión; según otros, fue la misma Hera la que hizo su figura.

No corresponden a este lugar aquellas metamorfosis de seres que, en cualquier ocasión, pueden cambiar de continuo; tampoco se incluyen las metamorfosis temporales que los dioses aplican a los hombres para determinados fines;[10] nos limitamos a transformaciones totales y definitivas de seres no divinos.

En muchos casos se ofrece como motivo de la transformación acaecida en un hombre uno muy típico de la religión griega en su pura forma antigua: Como los dioses no deciden sobre la duración de la vida, sino las potencias del Destino, la transformación es a menudo un recurso de aquéllos para vengarse y castigar.[11] Pero no esperemos una expresión consecuente en este terreno, como en ningún otro de esta religión suelta, ni ninguna providencia teológica.

9. Hesíodo, *Fragm.* 31, en Kinkel, *Fragm. epicor. Graec.*, p. 98. Apolodoro, I, 9, 9. Higinio, *Fab.* 10. Un don parecido concede Zeus a la Lamia; v. Eudocia Violar, 596. Las muchas metamorfosis de la Némesis que huye de Zeus, v. Aten., VIII, 10.

10. Así, por ejemplo, según Higinio, *Fab.* 188, cuando Poseidón traslada a la bella Teófana a la isla Crumisa (¿Crionesos?), convirtiéndola en una oveja, a causa de los pretendientes que la siguen; él mismo en un carnero, y los *cives Crumissenses* en *pecora.* Cuando vienen más pretendientes y no encuentran en la isla más que animales y comienzan a matarlos y comerlos, Poseidón los transforma en lobos, y como carnero duerme con Teófana. Su hijo fue el carnero del vellocino de oro que más tarde Frixo lleva a Cólquida.

11. Anton. Lib., 19. Que también las Moiras pueden llevar a cabo metamorfosis en cuanto alguien quiere invadir sus atribuciones, *ibíd.*, 29, pues transforman a Galintias, sirvienta de Alcmene, en una gata, que Hécate, por compasión, acoge como animal a ella consagrado.

Fantasías de la más diversa procedencia dan un tono u otro a la creencia en la metamorfosis, prestándole expresiones más o menos bellas, más o menos sombrías y terribles. Los testimonios que conservamos son, en su mayoría, muy posteriores, y es probable que lo primitivo haya sido adulterado. Los testimonios más preciosos son los que despiertan mayor desconfianza, como es natural tratándose de hechos tan oscuros que requieran no poco poder adivinatorio. Cuando los compañeros de Diomedes fueron muertos por bárbaros ilíricos en aquella isla del mar Adriático, sus cuerpos desaparecieron por decisión de Zeus, pero sus almas se transformaron en pájaros — según Antonino Liberal (c. 137) en el siglo II después de Cristo, mientras que los mitos auténticos se callan sobre la suerte de los cuerpos—.

Por regla general, son los dioses los que producen la transformación por mero contacto con la vara,[12] y este atributo nos revela a la encantadora Circe como antigua diosa. También divinidades inferiores ejercen a gusto este poder, aun las mismas Musas cuando alguien pretende porfiar con ellas en el canto,[13] y asimismo las Ninfas, que por sí mismas se transforman a cada momento en fuentes y árboles.[14] Muchas veces se hace mención de la metamorfosis sin citar a su autor, como si la Naturaleza por su propia fuerza hubiera recobrado al individuo en una de sus formas específicas. En algunos casos se espera la muerte natural, pero es más frecuente que la vida cambie, con una enérgica intervención, que otra.

12. Anton. Lib., 2, 10. Deméter cambia a un burlador en encina regándole con vino, *ibíb.*, 24.
13. *Ibíd.*, 9.
14. *Ibíd.*, 22, el relato de un pastor malévolo, según el cual, Poseidón, mientras cohabitaba con una ninfa, transformó a las demás en álamos.

La mayoría de las transformaciones suceden como castigo o venganza; otras veces puede ser obra de compasión o del favor de los dioses la única salvación posible. Mirra, embarazada por su padre, pide a los dioses que la transformen en otro ser, y se convierte en el árbol de ese nombre.[15] A veces se produce la metamorfosis para preservar a los hombres de una suerte peor.[16]

Otras veces la fe transformista se hermana con el pandemonismo, que en los griegos asoma en diversas épocas sin encontrar otra fórmula más precisa que aquella obscura frase de Tales πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (todo está lleno de dioses). Que algunos objetos singulares de la Naturaleza pueden albergar almas de difuntos, es posible por el fondo de una fe general en la animación de la Naturaleza. Esta relación se pone de manifiesto especialmente en aquellas transformaciones en grandes objetos naturales, como arroyos y rocas. El mar está lleno de divinidades de toda categoría, hasta casi identificarse con él, lo mismo que apenas cabe separar entre río y dios fluvial; en las olas de una playa determinada se reconoce la vida particular de una ninfa, por ejemplo, la de Argira (no lejos de Egión en Acaya); el pastor Selemno, amado por ella, luego abandonado y muerto de dolor, es convertido por Afrodita en un río costero con aquel nombre.[17] Otro río muy cercano era

15. Según las palabras, no muy claras, de Plut., *Paral.*, 22, fue transformada κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης. Según Antonino Liberal, 34, le suplicó μήτε παρὰ ζῶσι μήτ' ἐν νεκροῖς φανῆναι, lo cual puede significar igualmente destrucción total o transformación en otro ser. Otra versión de esa transformación la vemos en Apolodoro, III, 14, 4. Muy sorprendente en este mito es lo que sigue: cuando se cumplió el tiempo del embarazo, se hendió la corteza del árbol y nació Adonis. V. Pauly, *s. v. Myrrha.*

16. Anton. Lib., II, 21.

17. Pausan., VII, 23, 1 y s. Que, además, hay otra fuente primera que se llama Argira, que Selemno, en forma de río,

la figura hecha «inmortal» de una muchacha, Bolina, que huye de Apolo y es transformada por él. Aretusa y el Alfeo que persigue su curso son personas transformadas,[18] como lo demuestra ya el ardor de la corriente; en el manantial Síbaris de Crisa se reconocía un monstruo transformado;[19] Eveno, que busca a su hija raptada, se arroja al río Licormas «y se hace inmortal»; desde entonces el río lleva el nombre de Eveno.[20] En las montañas rocosas, las cimas más altas son a veces un hombre transformado, como, por ejemplo, la «atalaya de Bato», en Arcadia; Bato, cuando Hermes huía con el ganado robado a Apolo, le prometió no traicionarle, y cuando el mismo Hermes se le presenta transformado, se lo cuenta todo engatusado por el regalo de un cinturón; ahora, convertido en roca, «nunca le abandonarán el hielo y el calor».[21] Pandaren fue transformado en roca a causa de un hurto.[22] Aquellas piedras que ofrecían una apariencia humana es fácil que pasaran, sin más, como hombres petrificados por la cólera del dios; así, el pastor Gragaleo, que Apolo cogió por la mano y petrificó en el sitio por no haberle dado la razón como árbitro en la disputa de Ambracia entre tres divinidades.[23] No queremos insistir sobre el conocido caso de Níobe.[24] Si es verdad, en general, la con-

ame a Argira, hasta que Afrodita le hace olvidarla, nos muestra que el mito tenía todavía sus variantes. Acerca de Bolina, Pausanias es muy breve y no muy claro.

18. Pausan., v, 7, 2 y s.
19. Anton. Lib., 8.
20. Plut., *Paral.*, 40; Apolodoro, I, 7, 8.
21. Anton. Lib., 23.
22. *Ibíd.*, 36.
23. *Ibíd.*, 4.
24. Sobre las diversas concepciones y las noticias auténticas, v. Witzchel, en la *Realenc.* de Pauly, *s. v. Níobe.* La explicación prosaica, Eudocia Violar, 703. En la *Antíg.* de Sófocles, 825 y s., Níobe es un montaña muy alta y también

versión en corriente undosa, es una manera de recompensa, y hasta una divinización; la petrificación es casi siempre un acto de venganza, y tanto más terrible cuanto que se concibe subsistente la conciencia.[25] También algunos animales corrieron esta suerte, como, por ejemplo, aquel lobo que hacía de mojón frontero entre Locris y Focis, convertido en piedra porque una vez devoró un rebaño de Peleo.[26] Asimismo los escollos en el mar pasan como rebaños petrificados, y en los ejemplos que se nos han transmitido, como víctimas del encono vulgar de algún dios. Sabido es por *La Odisea* el caso del navío de los feacios; según un mito milésico, Apolo petrificó el navío de Pompilo y lo convirtió en el pez de este nombre, porque Pompilo pretendió salvar a una muchacha perseguida por el dios.[27]

En la transformación de hombres en seres orgánicos hay que adelantar el caso tan extendido de los hombres lobos. Los arcadios, por ejemplo, tenían la superstición de que en los sacrificios (seguramente en los anuales) al Zeus Liceo, se convirtió un hombre, probablemente uno de los presentes, en lobo, por diez años si prescindía de la carne humana, y para siempre si no. Se citaba a un atleta, Damarco, que pasó los diez años.[28] Todavía en la época de Marco Aurelio el médico Marcelo de Side habla en su poema didáctico medicinal de la lican-

en Pausanias, testigo ocular; solamente desde lejos parecía percibirse en las líneas del monte la figura de una mujer en lamentación. Ya en Homero (*Il.*, XXIX, 617), Níobe, aunque petrificada, siente todavía el daño que le hacen los dioses.

25. Que la persona petrificada se consideraba viva y sensible de alguna manera, nos lo muestra la historia de la sacerdotisa Iodama. Pausan., IX, 34, 1.

26. Anton. Lib., 38.

27. Aten., VII, 19. Eliano, *Hist. anim.*, XV, 23.

28. Pausan., VI, 8, 2; VIII, 2, 1-3. V. en Hesíodo, IV, 105, la locura de los neuros escitas y el mito de Licaón en sus diversas versiones.

tropía.[29] El lobo había servido de máscara a los dioses, y la misma Leto tenía figura de loba cuando parió a Apolo.[30]

Las demás transformaciones en animales reciben su significación completa teniendo presentes ciertas ideas de la conciencia popular griega sobre la vida de los animales, ideas que nunca han salido claramente a la luz. En las historias animales de Eliano asoma la idea de una segunda metamorfosis o parentesco, por lo menos, entre ciertos animales de tierra y otros marinos, que tienen el mismo nombre y algunas semejanzas de forma, y también acaso entre vegetación terrestre y acuática.[31] Animales particularmente inteligentes y aficionados al hombre son tratados en una forma que apunta la idea de hombres transformados, si bien no se dice expresamente; así, el ave egipcia asterias, que comprende el lenguaje humano (v, 36), el elefante (v, 49; vii, 44), la especie de hiena corocotas (vii, 22); entre los caballos, la raza de los licospades (xvi, 241), que ama a los griegos y odia y huye a los bárbaros; también los perros de aquel templo de Atenea en la Italia del Sur (xi, 5),[32]

29. Eudocia Violar, 662.

30. Eliano, *Hist. anim.*, x, 26. Como no sea una mera consecuencia del apodo de Apolo, Λυκηγενής, que más bien significa el nacido de la luz. Entre hombres, las transformaciones en cuadrúpedos se cuentan siempre como dolor, castigo o venganza. V. abajo Ulises, que termina como caballo. Artemisa «animaliza» a Calisto (en osa) por su embarazo. Eratóstenes, *Catasterism.*, i. Atalanta y su amante son transformados en lobos (ἀπολεοντωθῆναι) porque habían secularizado el recinto sagrado de Zeus.

31. Eliano, *Hist. anim.*, xiii, 3; xiv, 21; xvi, 19. V. *Var. hist.*, i, 5, donde, además del zorro, se presenta un animal marino, el zorro marino, tan astuto como aquél. V. también Antígono, § 49. El pájaro αἴγιθος, que anida en Dornen, se posa en una cabra (αἴξ) y mama de ella; *ibídem*, § 45.

32. V. asimismo Arist., *Mirab. aus.*, 109. Otras participa-

que llevan nombre igual, son griegos transformados, no menos que las garzas de la isla de Diomedes, creyéndose de éstas expresamente (I, 1).[33] La recíproca inclinación entre serpientes y otros animales y los hombres (VI, 63; VIII, 11)[34] hace sospechar cuando menos que se trata de hombres transformados, y también los pactos tácitos y sacrificios por los cuales algunos pueblos se ponen en relación con las aves[35] (XVII, 16, 19). Entre los peces, el delfín, que pasaba por rey de ellos (XV, 17), había sido víctima de una metamorfosis,[36] y acaso el séptimo himno homérico, que nos relata la transformación de los piratas tirrénicos en delfines, no sea más que una de las varias leyendas con un contenido similar. La salvación de Arión, los amores de un delfín con un efebo de Iasos,[37] se lo sabía toda la Antigüedad, y los iasios

ciones de animales en cuestión de indígenas y extranjeros: Apolonio, § 11, 12.

33. Sobre estas garzas trata más en detalle Antígono, § 172. Cuando llegan griegos, se dejan tocar de ellos, les vuelan al regazo y amigan con ellos. Según cuentan los habitantes, se trata de compañeros de Diomedes metamorfoseados. Más detalles, por ejemplo, reparto común de sus presas, en Tzetzes, *Ad Lycophr.*, 602.

34. Para esto, también Eliano, *V. H.*, XIII, 46. En Patras, un muchacho compró una serpiente pequeña y la cuidó extremadamente, y cuando creció, podía él hablarla como si tal cosa, y divertirse y dormir con ella. Cuando la serpiente se hizo grande y poderosa, los ciudadanos la arrojaron al desierto, pues nadie se atrevió a matarla. Naturalmente que la serpiente salvará al joven de manos de los ladrones. No se habla en este caso de una metamorfosis, pero está claramente presupuesta.

35. Aristóteles, *Mirabil.*, 118 y s., sabe de la caza en común de hombres y azores y reparto de la presa, en Tracia. *Ibíd.*, negociación callada minuciosa entre los enéter adriáticos y los choyas en tiempos de recolección. El mismo testimonio en Antígono, § 28 y § 173.

36. Los mismos delfines lo dicen; Luciano, *Deorum marinor. dial.*, 8, 1. Su suspirar humano, en Solino, c. 22, y otras maravillas.

37. Una historia paralela de la época romana, la vemos

solían acuñar sus monedas con la figura del muchacho sentado sobre el delfín. Frecuentemente tenemos este comportamiento humano: en el puesto de la Hinos trácica, los delfines disputan la libertad de uno de los suyos, herido y prisionero (v, 6, comp. xi, 12, de Aristóteles). Pescadores discretos le permitieron escapar, al ver en los movimientos rápidos de los delfines que se acercan en masa una especie de ruego.[38] Los delfines suelen traer sus muertos a la arena para que los entierren los hombres (xii, 6), y existen amantes de la música que realizan esto en consideración a la φιλομουσια de los delfines, conocida desde Arión.[39] También el enemigo del delfín, el pez pompilo, es, como sabemos, un hombre transformado. No se dice esto mismo de una manera expresa con respecto del atún; pero si los alimentados regularmente y respetados delataban a los pescadores la presencia de los atunes salvajes, he aquí un comportamiento bastante humano (eso ocurría en la isla de Atenea, delante de Epidamos).[40] En el estanque del templo de Poseidón de Augias (en dominio espartano) no se pescaba, porque entre los peces podía estar un

en Plinio, *Epíst.*, ix, 33. Otras historias de delfines de la época imperial hallamos también en Plinio, *H. N.*, ix, 8, y A. Gelio, viii, 8. Los delfines traen el cadáver de Hesíodo, asesinado y arrojado al mar, al tercer día, sobre la playa; *Hesiodi certamen.* Según Filóstrato *el Viejo* (*Imag.*, i, 19), Dionisos, al transformar a los tirrenos los cambió de malos en buenos, pues un delfín llevó al dormido Palemón, y otro salvó a Arión.

38. V. también Antígono, § 55.

39. La historia de Arión se encuentra en Higinio, *Fab.* 194, con rasgos muy característicos, que difieren de los de Heródoto. Cuando los delfines se atacaban entre sí, valía como presagio de guerra marina. Dión Casio, xlviii, 52.

40. De transformaciones en mejillones menciona Eliano (xiv, 28) la del hijo único de Nereo, Neritos, debida a venganza de Afrodita por amor no correspondido.

hombre transformado en la forma del pez voraz halieo.[41]

Una idea muy extendida concebía la perduración de las almas de los hombres en forma de pájaros, que ya para los dioses eran máscara frecuente. En las más antiguas catacumbas encontramos el pájaro con la significación de alma.[42] Esta preferencia se basa seguramente en el concepto en que se les tenía de ser más listos que los otros animales, y de que podían hablar entre sí. Toda una serie de mitos famosos se enlazan con determinados pájaros, y en ese caso se concibe al hombre metamorfoseado como perviviendo en todos los ejemplares de la especie en cuestión, como si todos procediesen de él. Procne vive en todas las golondrinas, Filomela en todos los ruiseñores. La metamorfosis se hacía por dicha o por desdicha, por gracia o por venganza, según las simpatías que gozara la especie entre los hombres. Algunas veces se entremezclaba la broma: Electrion era un vigía puesto por Ares en la casa de Hefesto para que le avisase cuando éste viniera; dormido una vez el vigía, Hefesto pudo sorprender a su mujer con el dios de la guerra, y éste transformó al guarda en gallo, que desde entonces canta a la salida del sol, tiempo en que Hefesto solía volver a casa.[43] Siempre hubo gente concienzuda que no cataba las carnes de aves con esta ascendencia humana, como, por ejemplo, la pintada[44] (de Meleagro) ni la de otros animales que pasaban como sagrados para ciertos dioses o como

41. Pausan., III, 21, 5.
42. La palmera, desde antiguo, goza de preferencia en esto. Por ejemplo, en Atos, donde la flota de Jerjes naufragó aparecieron después palmeras blancas. Eliano, *V. H.*, I, 15.
43. Eudocia Violar, 42, de Libanio. Luciano, *Somnium seu gallus*, c. 3.
44. Eliano, *Hist. anim.*, IV, 42.

diversión suya (ἀθύρματα); no se atrevía a apresarlos ni a comerlos, y si tropezaban con ellos muertos los enterraban con todos los honores, como lo hacían los egipcios con varios animales.[45]

No es de admirar que se concibiera también como posible, cuando menos, la transformación en hombres de algunos animales especialmente virtuosos. Las cigüeñas pasaban por muy respetuosas cuidadoras de sus padres y muy amantes de sus hijos, y por esta razón, cuando llegan a avanzada edad, vienen a las islas del Océano y se convierten en hombres.[46]

También los hombres transformados en plantas siguen viviendo en todos los árboles o flores de la especie, pero el curso y los motivos de la metamorfosis son muy variables. Entre las variantes del mito de Dafne sorprende especialmente la siguiente: la virgen es perseguida y apresada por Apolo, suplica a su madre Gea que la recoja, y se abre una grieta por la cual desaparece, y, para consuelo de Apolo, Gea hace surgir en el lugar un laurel.[47] En el mito de Narciso será igualmente la diosa de la tierra la que hará surgir los narcisos luego que se ahoga el joven. En los dos casos, más que una identidad entre el desaparecido y lo que surge, es una substitución lo que acaece, ya que un cambio

45. Eliano, *Hist. anim.*, XIII, 26. Los cisnes de Eridanos serían hombres aficionados al canto metamorfoseados; era ésta una historia de la que se reían los remeros; Luciano, *De electro*, c. 4, 5. La transformación de la bella Mia, enamorada de Endimión, por su rival Selene (Luciano, *Muscae encomium*, c. 10), no es más que una broma posterior.

46. Eliano, I, c. III, 23, de Alejandro el Mindio. Que las cigüeñas son hombres, v. las leyendas en Liebrecht: la de Gervasio de Tílburi, *Otia imperalia*, p. 157, donde se nos cuentan también otras supersticiones. Babrio, *Fab.* 13, dice la cigüeña de sí misma: πτενῶν πελαργὸς εὐσεβέστατον ζώων τὸν ἐμὸν τιθηνῶ πατέρα καὶ νοσηλεύω.

47. Eudocia Violar, 259, 593.

de hombre en planta no es ningún beneficio y mucho menos una transfiguración; pero esto se recuerda como castigo o venganza; así, por ejemplo, contra los pastores mesápicos, que se convierten en árboles en el santuario de aquellas mismas Ninfas epimélicas (protectoras de rebaños) con las que habían competido en bailar[48] creyendo que se trataba de mujeres corrientes. En aquellos árboles que rodeaban el santuario de las Ninfas se oía por la noche, todavía en tiempo de los romanos, a modo de lloros. Las Ninfas de los árboles tal como se presentan en el himno homérico a Afrodita (v, 258 y s.), corresponden a una concepción en completa oposición con la fe transformista, ya que con el crecimiento de cada una de ellas surge una higuera o una encina que vive separada y cuyo descaecimiento significa que la vida muy larga, pero no eterna, de estas ninfas tiene un fin señalado por la Moira. Cuando esta concepción se combina con la metamorfosis, como, por ejemplo, en el mito de Dríope,[49] ocurre que las ninfas «raptan» a la virgen por afición y la esconden en el bosque como una de las suyas, pero haciendo que en su lugar (acaso como su árbol de vida) surjan un álamo y una fuente. Y en forma parecida, por compasión con la desesperada Biblis, la sumen en sueños y la hacen compañera, hamadríada.[50] Pero que también podían llevar a cabo transformaciones lo sabemos, como el caso de aquellas dos muchachas que anunciaron a la gente del lugar el rapto de Dríope y que fueron convertidas en higueras. Pero junto a esto encontramos asimismo la idea de que las

48. Anton. Lib., 31. Las Ninfas podían ser transformadas en árboles por una deidad, aunque sólo momentáneamente. V. el relato de la nota 14, de las Ninfas en Otris, transformadas por Poseidón en álamos.

49. *Ibíd.*, 32.

50. *Ibíd.*, 30. Toda acogida por las Ninfas debió de considerarse como una especie de beatitud.

ninfas de los árboles no crecen separadas de sus árboles, sino dentro de ellos.

El mundo antiguo veía en Eco un ser desaparecido y convertido en mera resonancia; según la opinión corriente, una ninfa amada de Pan; según otra variante, el muchacho Hilas.[51] Las ninfas que lo raptaron temieron que Heracles diera con él y por eso lo transforman en eco; y al héroe que llamaba «¡Hila!» le repetía el eco «¡Hila!»; todavía en tiempos posteriores, cuando en el arroyo Ascanio sacrificaban los circunvecinos, tres veces le llamaba el sacerdote y tres veces le contestaba el eco.

También nos encontramos algunas veces con transformaciones de un ser humano en otro. Por las súplicas de una madre para evitar una inminente desdicha, Leto convierte una muchacha en muchacho.[52]

Expresamente se distingue[53] la metamorfosis de la substitución, por la cual una deidad salva un hombre de un peligro; en lugar de Ifigenia aparece una corza; en lugar de Helena, una apariencia, como una vez Zeus presenta a Ixión una nube en lugar de Hera. Para hacer más verosímil el suceso, se refiere, por ejemplo, que en el sacrificio de Ifigenia los caudillos aqueos habían apartado su vista.[54]

La divinización de un hombre ocurre cuando su muerte natural, violenta o voluntaria; Ctesila, de la cual no se nos cuenta, por lo demás, nada extraordinario, al ser sacada del ataúd se convierte en paloma y un

51. *Ibíd.*, 26. Lo que sigue es el testimonio más sencillo, con el que hay que comparar la exposición de Teócrito (XIII) y Apolonio de Rodas I, 1206, esp. 1239 y s.

52. Anton. Lib., 17. Para no citar a Tiresias.

53. Prescindiendo de aquellas otras transformaciones vitales, de diversos significados, en plantas, donde la substitución desempeña también su papel.

54. Antoni. Lib., 27.

oráculo les indica a sus paisanos que la adoren como Afrodita.[55] La joven Aspalis, de la Melite tesálica, se ha substraído a las manos de un tirano por el suicidio; al tratar de inhumarla con todos los honores, se encuentra en lugar del cadáver un ξόανον o imagen en madera junto a otro ya existente de Artemisa, y aquélla es objeto de adoración con el nombre Aspalis Amileto Hecaerge.[56] Probablemente pasó en adelante como una hermana de Artemisa. Britomartis desapareció en vida, pues huyó de Egina al ser perseguida por un nauta demasiado acucioso y se adentró en un bosquecillo: desde entonces fue adorada como Afae, la invisible.[57] Según otros, saltó al mar, y es posible que ambos mitos fueran primitivamente símbolos de la luna en ocaso. Una exaltación clara de un hombre en dios es la del pescador Glauco de Antedon, que, luego de haber comido de ciertas hierbas, se convirtió en demonio adivino del mar.[58] También pertenecen aquí Ino y Melícertes, que, luego de saltar al mar, se convierten en las deidades Leucotea y Palemón y ayudan a los navegantes en peligro, y lo mismo el Anfiarao convertido en dios. Nos encontramos con una especie temprana de evemerismo.

Habría que pasar por alto la fijación en una estrella, porque esto aparece en una época relativamente tardía, incapaz de la expresión puramente mítica, y por eso la transformación verdadera en la estrella es muy dudosa o queda excluida por completo. Cuando los dioses, para festejar, por ejemplo, el triunfo de Heracles sobre los

55. Anton. Lib., I. Importante para esto: *Realenc.*, de Pauly, art. *Acontius*, con las investigaciones de Buttmann.
56. *Ibíd.*, 13.
57. *Ibíd.*, 40.
58. Pausan., IX, 22, 6. Aten., VII, 47 y s., un pasaje sorprendente para darse cuenta de la multiformidad de las leyendas alrededor de una sola figura.

leones nemeicos, pintan la figura de un león en el cielo,[59] o «consagran» (ἀνιέρωσαν), en el cielo a Asclepio como portador de serpientes (ὀφιοῦχος), apenas si se significa más que un testimonio de honor. Sobre Orión y todo su grupo recomendamos la perfecta exposición en la *Mitología* de Preller; el grado de la presencia real de estos seres mitológicos en el cielo queda abandonado a la conjetura. Pero encontramos una auténtica metamorfosis en la leyenda de los aones en la Orcómenes beocia[60] y parece haber sido transmitida popularmente; con ocasión de una peste, dos jóvenes se habían dado muerte con sus horquillas por indicación del oráculo; Persefona y Hades, compadecidos, hicieron desaparecer los cadáveres de esas jóvenes y ascender dos astros —dos cometas— desde la Tierra.

La divinidad de los mayores astros, el Sol y la Luna, es cosa natural, y nada tiene que ver con las metamorfosis; tampoco la estrella matutina y la vespertina son transformaciones de los Dióscuros, sino acaso sus figuras primitivas.[61]

59. Así se expresan los autores más tardíos, por ejemplo, Eudocia Violar, 602, 740, después que los antiguos nada habían dicho sobre cómo los correspondientes animales y héroes llegaron al firmamento. En Luciano (*De salutatione*, c. 44) se dice, con una sorprendente indeterminación, sobre Casiopea, Andrómeda y Cefeo: οὓς καὶ ἄστροις ἐγκατέλεξεν ἡ τῶν μετὰ ταῦτα πίστις.
60. Anton. Lib., 25.
61. Más sobre metamorfosis, en el Apéndice v.

APÉNDICE

1. Sobre el culto de las alturas (p. 18). Preller *Mythol.*, I, 77, se ocupa en el asunto sólo con ocasión de Zeus, y cita a Heródoto, I, 131, acerca del culto de Zeus de los persas en las montañas más altas, «pues que llaman a todo el círculo del cielo Zeus», con lo que se aludía más bien a Mitra que en Auramazda; según la concepción del *Zendavesta*, «Mitra está primero sobre las cúspides de las montañas» (v. Dunker, *Gesch. d. Alter*, I, edición II, 362). Acerca del culto de las alturas de los canaanitas paganos, v. Winer s. v., dioses de las montañas y alturas y altares.

No se comprende, sin más, el acceso a las cumbres más altas y escarpadas, de que no escasea la Grecia. La primera asociación de ideas para suponer que en las cúspides habitaban los dioses pudo depender del hecho de que esas cúspides no fueran escaladas. El Sol las iluminaba con sus rayos; de ellas descendían arroyos y manantiales, en ellas se condensaban las tormentas.

Un segundo estadio sería su escalada y los sacrificios en la cumbre. Seguramente que fueron hombres osados los primeros en subir: no sabían con quién podían tropezar. Se creía (Pomp. Mela, II, 2) que el Atos era tan alto, que su cúspide excedía de la región de la formación de las lluvias; por lo menos, allí se encontraron intactas sobre los «altares» las cenizas de sacrificios anteriores.

Ya este plural nos indica que se sacrificaba a varios dioses, y de hecho Zeus no poseía ningún derecho exclusivo al culto de las alturas. También el Olimpo tesálico se consideró desde muy pronto como morada de *todos los dioses*. Pero la mayoría de los altares de las cumbres están dedicados a él, porque él era el dios meteórico y del éter κατ' ἐξοχήν. El ejemplo más importante acerca del culto a Zeus en las alturas es la descripción de Paus., VIII, 38, 5, en la Licaón arcádica. Aquí se encontraba el ámbito (τέμενος.) sagrado inaccesible donde los animales no proyectaban ninguna sombra; sobre la cumbre más alta se ofrecía una especie de túmulo (γῆς χῶμα), a saber, el altar de Zeus Liceo, desde donde se dominaba la mayor parte del Peloponeso; delante de ese altar, mirando a Oriente, había dos columnas antiguas doradas (κίονες). Sobre el altar se ofrecía al Zeus Liceo una ofrenda misteriosa (ἐν ἀποῤῥήτῳ), acerca de lo cual no quiere entrar en detalles Pausanias (ἡδύ). Véese también la descripción de la cumbre de Zeus en Preller, I, 82 y s.

Acaso se pueda aclarar asimismo este culto de las alturas con la religión solar, en tiempos muy en auge. Según Eratóst., *Katasterism.*, 24, Orfeo no honró a Dionisos, sino que consideraba a Helios como el mayor de los dioses, al que también llamaba Apolo; se levantaba por la noche y hacia el amanecer esperaba sobre el monte Pangeo la salida del Sol, ἵνα ἴδῃ τόῃ Ἥλιον πρῶτον.

2. Sobre el demonio de Marco Aurelio (p. 81). Los pasajes citados del escrito Εἰς ἑαυτόν dicen: II, 13. Se reprocha al investigador que trata de explicar el mundo y los hombres y no se da cuenta de que basta quedarse con el dominio interior y servirlo dignamente (πρὸς μόων τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν.) Este servicio consiste en mantener al demonio libre de pasiones (πάθος) y de mezquin-

dades (εἰκαιότης) y descontentos por lo que nos venga de los dioses o de los hombres. II, 17 (fechado en Carnuntum): Frente a la accidentalidad de todo lo terreno y temporal no nos puede socorrer (παραπέμψαι) más que la filosofía. Consiste ésta en tratar bien y mantener intacto el demonio interior (ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ), *sobreponiéndose a los goces y a los padecimientos, no* haciendo nada sin reflexionar (εἰκῆ); con engaño e ilusión, independientemente de todo lo que hagan o dejen de hacer los demás, de todo lo que ocurre y nos pasa, y acogiéndolo todo como si procediera de allí mismo de *donde hemos venido nosotros*, esperando con calma la *muerte*, que no es otra cosa que una disolución de los elementos que componen todo ser vivo. De la muerte, aunque nos lleve a la nada, se dice, III, 3: Dejarás de servir a un recipiente tan minúsculo. Pero si lo que sirvió hasta ahora sigue viviendo, eso será espíritu (νοῦς) y demonio. Lo demás es barro e impureza (λύθρος, *sanies*). III, 4: El hombre que persigue lo más alto es sacerdote y servidor de los dioses, entretanto se atempera a lo que halla establecido en su interior(χρώμενος καὶ τω ἔνδον ἱδρυμένω αὐτοῦ, este neu*tro designa el demonio), que hace que el hombre* esté limpio de los deseos, invulnerable a los sufrimientos, etc. III, 6: Predicados del demonio: τοῦ ἐνιδρυμένου ἔν σοι *δαίμονος, τάς τε ἰδίας ὁρμὰς* ὑποτεταχότος ἑαυτῷ καὶ τὰς φαντασίας ἐξετάζοντος, καὶ τῶν αἰσθητικῶν πείσεων, ὡς ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, ἑαυτὸν ἀφειλκυκότος, καὶ τοῖς θεοῖς ὑποτεταχότοτ[1] ἑαυτὸν καὶ τῶν ἀνθρώπων προκηδομένοῦ (que se halla establecido en ti mismo y ha sometido los impulsos propios y examina las imágenes y se ha depurado de las pasiones sensibles, como decía Sócrates, sometiéndose a los dioses y tra-

1. Los dos ὑποτεταχότος dan que pensar.

tando de procurar el bien de todos los hombres). II, 12: Refiriéndose a la vida beata, se dice: Cuando conservas tu demonio en estado de pureza (καθαρὸν ἑστῶτα), como si tuvieras que despedirte de él ahora mismo, cuando te adhieres a él (leyendo τούτῳ en lugar de τοῦτο). III, 16: De las tres partes que constituyen al ser humano tenemos las sensaciones corporales (σώματος αἰσθήσεις) comunes con los animales, los impulsos interiores (ψυχῆς ὁρμάς) comunes con los criminales; pero el intelecto (νοῦς) tiene tan sólo al bien por guía, de suerte que cualquiera cosa que le ocurra lo acoge con buena voluntad, pues no mancha (φύρειν) al demonio que lleva dentro ni lo confunde con el tumulto de las imaginaciones (ὄλχῳ φαντασιῶν), sino que lo guarda graciosamente al seguirlo devotamente como a un dios (κοσμίως), V, 10: El tono del vivir necesita sólo de dos cosas: la convicción de que nada puede suceder que no sea conforme a la naturaleza del todo, y luego que yo tenga el derecho a no hacer nada contra mi dios y mi demonio (παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα.). Pues nadie me puede forzar a contrariarlos. V, 27 (pasaje principal): Vive con los dioses aquel que constantemente les muestra su alma como cosa que se contenta con lo poco, hace lo que el demonio quiere, pues Zeus le ha puesto a cada uno como presidente y guía, como una partícula de él mismo. Este es el intelecto y la razón de cada uno (ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτου Οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος. *mens ac ratio*). VIII, 45: Cógeme y arrójame donde quieras, que también allí habré complacido a mi demonio, esto es, como uno que se contenta en recibir y actuar conforme a su carácter (ἀρκούμενον εἰ ἔχοι καὶ ἐνεργοίη κατὰ τὸ ἑξῆς τῇ ἰδίᾳ κατασκευῇ). XII, 3: Si de la fuerza suprema separas todo aquello que le adhiere por su comunidad con

el cuerpo y por el futuro y el pasado... y te aplicas tan sólo a vivir lo que vives, es decir, el tiempo presente, podrás pasar el resto de tu vida con sosiego y dignidad y en paz y concierto con tu demonio (ἀταράκτως καὶ εὐγενως καὶ ἵλεως τῷ σαυτοῦ δαίμονι διαβιῶναι.)

3. Sobre la creencia griega en los dioses (p. 254). Jenofonte, en Ἱππαρχικός (ix, 8 y s.), después de relatar toda clase de disposiciones militares, se expresa así: «Todo esto puede ocurrir si los dioses lo quieren. Si alguien se sorprende de que se halle escrito (por mí) tan a menudo σὺν τῷ θεῷ πράττειν (obrar con dios), sepa que su asombro será menor cuanto más veces se haya visto en peligro y en cuanto piense que en la guerra los enemigos se acechan unos a otros y muy rara vez uno conoce la asechanza del otro. Sobre todo, de los que (se comprometen militarmente) habido consejo, ninguno se hallará sin dioses. Éstos *lo saben todo,* y anuncian todo, cuando quieren, ya sea por signos victimales, por vuelo de las aves o por otra clase de revelaciones (φημαι), o por sueños. Naturalmente, buscaréis consejo, no de aquellos que interrogan a los dioses en urgente necesidad, sino de los que también los sirven (θεραπεύειν) en la medida de sus fuerzas en circunstancias normales». Si el guerrero, y especialmente el caudillo, lo mismo que el cazador, navegante, etc., tiene motivos especiales para cuidar del servicio divino (aunque en tiempos de Jenofonte entre los oficiales de Atenas no brillaran las cosas en este aspecto), es muy instructivo que el piadoso Jenofonte no les atribuya a los dioses la *dirección del destino,* sino tan sólo el saber de él y su participación a los hombres. También es piadoso el final del Κυνηγετικός, de Jenofonte. En su paralelo entre el cazador y el estadista encuentra que el primero es robusto y guerrero en la busca de la caza, mientras que no es ése el caso en el político urbano, sino

todo lo contrario, y concluye que el favor de los dioses es para la caza y los cazadores.

La expresión directa y sensible de la piedad de los cazadores de la época de Adriano se encuentra en Κυνηγετικός (c. 33-35), de Arriano. Aconseja la adoración de Artemisa Agrotera para la calidad de los perros de caza, informa detalladamente sobre los sacrificios a Artemisa entre los celtas, junto con la fiesta final, en la que se corona a los perros de caza, y termina diciendo que ninguna empresa humana tiene éxito sin la colaboración de los dioses. Entre los navegantes disfrutan devoción y adoración: Poseidón, Anfítrite, las Nereidas; entre los campesinos: Deméter, sus hijas y Dionisos; entre los artesanos: Atenea y Hefesto; entre artistas y científicos (οἱ ἀμφὶ παίδευσιν): las Musas, Apolo Musageta, Hermes y Mnemosina; entre los enamorados: Afrodita, Eros, Pito y las Carites. Los aficionados a la caza no olvidarán a Artemisa Agrotera, Apolo, Pan, las Ninfas, ni a Hermes Enodio y Hegemonio, ni a los demás dioses de las montañas (ὄρειοι θεοί; de lo contrario sus esfuerzos sólo a medias resultarán premiados, pues los perros sufren daños, los caballos cojean y la gente cae en la trampa. Como en cualquier empeño, en la caza hay que comenzar por los dioses, y si el comienzo es feliz, llevar ofrendas de agradecimiento y donativos, guardar sacro silencio, tejer coronas y cantar himnos y consagrar partes del botín, con no menos razón que las ofrendas después de una victoria. Es característico que no se habla del favor de los dioses, sino del *temor* a su susceptibilidad si se hace olvido de ellos, lo que ilustra Arriano con ejemplos tomados de Homero.

4. Sobre la localización de héroes en lugares a los que son extraños (p. 297). Lo mismo ocurre con muchos sepulcros de héroes de Megara, hay que pregun-

tarse cómo los fliasios llegaron a apropiarse al gran Anriarao. Cuando, seguramente en un viaje, pasó la noche en Fliunte, en la casa que luego llevó el nombre de «casa mántica», se decía que fue la primera vez que empezó a vaticinar, pues hasta entonces fue un laico (ἰδιώτης) y no un mantis (Paus., II, 13, 6). Argos, entre sus numerosísimos sepulcros y monumentos, contaba con cierto número de ellos que no correspondían al ciclo mítico argivo: un sepulcho de Deyanira, que, sin embargo, está enterrada en el Oeta, un sepulcro del Priámida Heleno, que murió en el Epiro como tutor del hijo de Neptolemo. «No se desprende de los mismos exégetas argivos, ya que no todo lo dicen con verdad, pero lo dicen porque no es fácil convencer a la mayoría de lo contrario de lo que cree» (Paus., II, 23, 6). Argos se apropiaba también de una ficción superficial del Eneo caledónico, que había sido recibido con veneración por Diomedes y enterrado; existía una localidad argiva, Enea, que debería su nombre a Eneo (II, 25, 2). Seguramente se trata de meras apropiaciones, y no del desarrollo simultáneo del héroe y del mito en diversos lugares. Halagaba y se tenía por verdad.

También en Trezena se tenía, como en Corinto, una fuente Hipocrene (II, 31, 12); Belerofonte, con su Pegaso, había llegado a Trezena para ganarse a Etra, que por una torpeza no fue de él. Todo el mundo quería haber albergado a Orestes; de aquí los viajes que se le hacen hacer antes y después de su catarsis (v. Witzschel en Pauly, *Realenc.*, 5, 970 y s.). Los trezenios le habían localizado enérgicamente, lo mismo que todo el jaleo de la catarsis (Paus., II, 31, 11), y no sin motivos: se había establecido una fundación y los descendientes de los «puros» comían todavía, en tiempos de Pausanias, en algunos días, en la tienda de Orestes (Ὀρέστου σκηνή). Los trezenios no paraban de en-

salzar lo local (σεμνύνοντες εἴπερ καὶ ἄλλοι τινές τὰ ἐγχώρια, II, 30, 6), y el mismo Teseo había vencido en su tierra a las Amazonas (II, 32, 8). Pausanias viene en su auxilio con una hipótesis: «pudieron ser las mismas que lucharon en el Ática con Teseo y los atenienses». ¿Cómo Hipólito (III, 12, 7) consigue su heroón en Esparta? ¿Como un dios (¿el dios aquel Helios-Apolo?), adorado ya por los argivos? ¿O por una despreocupada apropiación?

La localización de los mitos de los dioses en diferentes lugares no nos debe extrañar; que, por ejemplo, en las cercanías del templo de Apolo en la Tegira beocia, que había sido el lugar de nacimiento del dios, hubiera una montaña con el nombre de Delos y dos fuentes «palma» y «olivo», no es menester explicarlo por usurpación del mito de la isla de Delos, sino que pudo haber un viejo paralelismo de mitos.

No viene a cuento aquí la localización de Aquiles en lugares diversos, pues es patentemente un ser divino. Sin embargo, en diversos sitios recibe culto de héroe. Según Paus., VI, 23, 2, en el gimnasio de Elis había en su honor, no un altar (θωμός), sino una tumba vacía (πιυὸν μνῆμα) por indicación de un oráculo, es decir, un oráculo reclamó para el culto de quien notoriamente estaba enterrado en otro lugar, o pervivía transfigurado, un cenotafio. También en VI, 24, 1, se habla de la tumba (τάαος) de Aquiles, probablemente porque en el culto se conservaron sólo los honores de héroe (ἐναγισμος)

5. Sobre las metamorfosis (p. 529). Sobre la transformación en manantiales (p. 534), hay que añadir que, según Higinio (*Fab.* 7), la fuente de Dirce en el Citerón surgió de la sangre de Dirce asesinada. Según Apolodoro (III, 12, 6), Zeus lanza sus rayos contra un dios fluvial que había fundado una familia como hombre, que le perseguía por una hija seducida, y lo devuelve a

sus aguas, es decir, lo convierte en río; por esta razón este río (Asopo, pero ¿cuál de ellos?) lleva carbón. No es una metamorfosis cuando un río recibe otro nombre, el de un ser humano que, por desesperación, debido a un amor desgraciado o criminal, se ha arrojado a él. Tenemos toda una colección de ejemplos en *De fluviis*, de Plutarco. A menudo, el mismo hecho se da dos veces en el mismo río, lo que excluye toda idea de metamorfosis. Muchas veces el nuevo nombre se impone por «mandato de los dioses». Se trata tan sólo de una metamorfosis momentánea el cambio, que se nos cuenta en la misma obra (24, 1), de Dionisos en el río Tigris, pero es metamorfosis auténtica (10, 1) el nacimiento de los Sátiros y del río Marsias de la sangre chorreante de Marsias, malherido por Apolo. Se nos cuenta otra vez (18, 3) cómo un río que había sido hombre es desecado por venganza de los dioses; Ínaco había reprendido a Zeus por el rapto de Io, y Zeus le deseca con su rayo. Cabe preguntar si no deberá ya a la cólera de Zeus el haberse convertido en río.

Para la página 534. — También se ofrece muchas veces en el *De fluviis* la metamorfosis en *montaña*. No hay tal, sino tan sólo un mero cambio de nombre cuando el monte Carmatorios recibe el nombre Tmolos por un hijo del rey de los lidios Tmolos, que allí pereció por la cólera de los dioses (7, 5). Más cerca de las metamorfosis están los casos en que el cambio de nombre tuvo efecto por «mandato de los dioses»; así, en la montaña Mienen en Etolia (8, 3) y en Sipilos (9, 4). Una transformación real en una montaña es cuando (22, 4) se nos cuenta que Calidón, que vio a Artemisa en el baño, fue convertido en roca (τὴν μορφὴν τοῦ σωματος μετεβαλεν εἰς πέτραν). Pero con lo que se añade, que la montaña Giron recibió el nombre de Calidón por voluntad de los dioses, el caso vuelve a cobrar la misma in-

certidumbre que los anteriores. Pero Plutarco nos ofrece ejemplos de transformaciones en montañas enteras y no sólo en una formación rocosa. Venganza o castigo es cuando los dioses ofendidos (II, 3) transforman en los montes de su nombre a los hermanos Ródope y Hemo, enamorados, que se llaman a sí mismos Zeus y Hera. En parte favor, en parte castigo, es el siguiente caso (2, 3): Helicón y Citerón son dos hermanos muy diferentes. Helicón, moderado y honrador de sus padres; Citerón, violento y con ganas de quedarse con toda la herencia; mata al padre, despeña al hermano, pero él mismo le sigue en la caída; por voluntad de los dioses, se cambian en las montañas del mismo nombre; por esto radican en el Citerón los mitos de espanto, mientras que el Helicón es morada de las Musas. En el sentido único del favor, Selene (25, 4) transforma a un adorador exclusivista, que con eso se gana el odio de los demás dioses y una muerte terrible, en la montaña Líleón. El símbolo supremo del espanto es la petrificación por la visión de la cabeza de las Gorgonas. Perseo deja a cada uno en el sitio (Apolodoro, II, 4, 3, ὁποῖον ἕκαστος ἔτυχε σχῆμα ἔχων). ¿Se mostraba a sus víctimas, como Cefeo, Preto, Agenor, etcétera, acaso como petrificaciones, como ocurre con la mujer de Lot en columna de sal? (V. también Higinio, *Fab.* 64). En la que se refiere a Níobe, hay que añadir que, según la referencia de Apolodoro (III, 5, 6) ella misma deseó la petrificación como una gracia (Διὶ εὐξαμένη τὴν μορφὴν εἰς λίθον μετίβαλε).

Para la página 536. — Transformación en *animales* y *plantas*. Mientras que, según Apolodoro (II, 1, 3), transformó Zeus a Io en una vaca, posiblemente para salvarla, la transformación de Acteón en ciervo (Apolodoro, III, 4, 4; Higinio, *Fab.* 180, 181) parece una clara venganza personal, que aumenta de rigor porque los

perros de Artemisa, ofendida, destrozan al desdichado. Este es también el motivo para la transformación de la cazadora Arge en cierva, con lo que Helios castiga una palabra arrogante (Higinio, *Fab.* 205). Venganza de Afrodita y de Zeus cuando Atalanta y su amante Milamón o Hipomenes son cambiados en una pareja de leones (Apol., III, 9, 2; Higinio, *Fab.* 185).

El tipo primitivo de las *historias de delfines* (p. 538) es, por lo que se ve, la leyenda de Palemón-Melicertes, que luego de arrojarse al mar en Megara, llega adormecido sobre un delfín a Corinto. La referencia más extraña la tenemos en Filóstrato (*Imag.* I, 19; II, 16). No se dice que este delfín sea un hombre transformado, pero en esta ocasión es cuando Filóstrato representa a los piratas convertidos en delfines, como más humanizados, es decir, que combina el himno homérico con la leyenda de Palemón. La Antigüedad tardía creía en hechos tales como el salvamento de Arión por el delfín y su repetición. Plinio (*H. N.*, IX, 8-10) nos ofrece una detallada colección de historias entre delfines y hombres, y Pausanias cuenta (III, 25, 5) como testigo ocular: «Yo mismo he visto en Poroselene (una isla entre Lesbos y el Continente) el delfín que debía a un muchacho su salvación cuando los pescadores le habían atrapado; oía la llamada del muchacho y lo llevaba a caballo cuando quería».

En *pájaros* (p. 540) son transformados por sólo su duelo las mujeres (ἀπορνεωθῆναι) (Apolod., I, 8, 3), que lamentan la muerte de Meleagro y el troyano Ésaco, que lamenta la muerte de su mujer (íb., III, 12, 5), no sabemos si por suicidio o de muerte natural. De Procne y Filomela, se dice (III, 14, 8) que rogaron a los dioses la transformación, mientras que de Epop se nos cuenta escuetamente lo sucedido. Según Higinio (*Fab.* 65), Ceix y Alcione fueron convertidos, por com-

pasión de los dioses, en halcones, luego que el primero naufragó y el segundo se hubo arrojado al mar; pero, según Apolodoro (I, 7, 4), la transformación fue un castigo por haberse dado los nombres de Zeus y Hera. Por compasión, Atenea transformó en búho a Nictímene, que había sido violada por su padre Epopeo, y que por vergüenza se había refugiado en el bosque (Higinio, *Fab.* 204). San Agustín, *De civitate Dei,* XVIII, nos cuenta de las garzas de la isla de Diomedes, que citamos, c. 16, siguiendo a Varrón, que, con sus fuertes picos picaban a los no griegos hasta matarlos. Da como explicación que no se trata de los compañeros de Diomedes, transformados en pájaros, sino que éstos fueron alejados y en su lugar puestas las garzas *(substractiso credo fuisse suppositas),* como la cierva por Ifigenia, pues esto podían los demonios. Los pájaros los habían traído de otra región a la isla, y aquí habían seguido reproduciéndose.

Se puede pensar en una *retransformación* de animal en hombre en la fábula (¿esópica?) en que se apoya Plutarco (*Proverbia Alexandrina,* 101). Afrodita transfoma un gato en mujer, pero corre tras los ratones con su χιτων azafranado. Es un relato simbólico para explicar la invariabilidad del carácter a pesar de todas las transformaciones.

Metamorfosis en *plantas* tenemos en Estrabón (VIII, 3, 14, p. 344). Minte, una mujercita del Hades, luego que Cora la pisotea, se cambia en κηπαία μίνθη (la menta).

Por compasión (Higinio, *Fab.* 138), Filira es transformada por Zeus en un tilo. Después que Cronos (en forma de caballo) durmió con ella y de haber dado a luz al centauro Quirón, a la vista del vástago inesperado, le rogó a Zeus que la transformara éste *(ut se in aliquam speciam commutaret).*

La extensión de esta fe transformista en el pueblo condujo a que en lugar de los dioses actuaran las brujas, especialmente las tesálicas, y en vez de la transformación duradera, como es el caso en la licantropía, se presenta la temporal, siendo el ejemplo más famoso la historia asnal que cuentan Luciano y Apuleyo. En Ptolomeo, *Hefest.*, IV (Westermann, *Mythogr.*, p. 190), se nos cuenta que en Tirrenia existe una ʽΑλος πύργος (¿se han mezclado acaso Pirgi y Alsio?) —que se llama así por el cuello—, una bruja tirrena (φαρ μακίς) servidora de Circe, que había escapado de ésta. Ulises llega donde Circe y ella le transforma con sus encantamientos en caballo, que cuidó hasta que murió viejo.

De aquí la frase (*Odi.*, XI, 133) θάνα τος δέ τοι ἐξ ἁλος αὐτω. San Agustín, después de (*De civitate Dei.*, XVIII, 17) ocuparse en los encantamientos de Circe y con especial detalle de los arcadios transformados en lobos y luego retrotraídos a su condición de hombres, no cree por completo en un tal poder de los demonios (que siempre son ángeles caídos y pueden, en ocasiones, lo que éstos) para transformar animales en hombres. Sin embargo, se le contó en Italia que había *stabularias mulieres* que podían cambiar hombres en caballos, y se trae como paralelo a Apuleyo. Le parece una explicación plausible que sea más bien una imaginación sugerida en sueños; refiere con detalle un sueño de éstos de uno que creyó llevar, como caballo, provisiones militares (sigue otra historia sorprendente, aunque no es de este lugar, sobre acción a distancia, pues en sueños una persona se le aparece corporalmente a otra, historia en la que San Agustín cree, acaso con razón).

Sobre las *constelaciones*. Cuando se trata de hombres, animales y cosas del mundo mítico, que son mortales o pasajeras, su colocación en los cielos más bien significa que se han hecho inmortales, divinos, si es que

es posible hablar de un significado seguro.[2] Muchas veces no era muy seguro a quién se aludía, por ejemplo, en Virgo, el Auriga, etc. Con otras palabras, la fantasía que hacía de las constelaciones figuras es anterior a la interpretación mitológica. La expresión, casi siempre proveniente de fuentes tardías, da a entender la gracia, el honor o la recompensa por parte de los dioses, y también tratándose de animales son de los que han merecido bien de los dioses. La serpiente, por ejemplo, ha subido al cielo por Hera, pues a su ruego guardó las manzanas de oro de las Hespérides hasta que Heracles acabó con ella; pero ésta (a la letra su εἴδωλον) la ha colocado Zeus en el cielo lanzándola contra la constelación de la Serpiente.

El Toro fue el animal que llevó a Europa por el mar; los Asnos fueron los Dionisos y los Sátiros, y su rebuzno espantó a los Gigantes. El Cisne fue colocado por Zeus entre las estrellas luego de haber escapado en esta forma de sus amoríos en la Tierra hasta el éter; el León, como rey de los animales; el Águila, porque le correspondió a él cuando «los dioses se distribuyeron entre sí las aves». El Argo llegó al firmamento por mediación de Atenea, su constructora, para que cobraran valor los marinos y nunca se marchitara la gloria del navío (v. también Higinio, *Fab.* 14). La vasija de los sacrificios (θυτηριον) es aquella sobre la que juraron los dioses cuando Zeus se levantó contra Cronos; en recuerdo de ello la colocaron en el cielo. Según el *De fluvis* (3, 4), la lira de Orfeo fue elevada al cielo por deseo de Apolo. Acaso es muy antigua la explicación de la Osa Mayor como Calisto. Pausanias, VIII, 3, 3,

2. Una referencia completa la tenemos en los *Cataterismos* del Seudo-Eratóstenes, en Western. *Mythogr.* Según el c. 20, el διάκοσμος τῶν ἄστρων procedió de Hermes.

cuenta que Zeus amó a Calisto, y cuando Hera lo descubrió la cambió en una osa (probablemente para salvarla). Pero Artemisa cazó a la osa para agradar a Hera. Zeus envió a Hermes para salvar a la criatura de que estaba embarazada Calisto. (¿La Osa Menor? ¿O acaso Argos, que aparece luego como el hijo de Calisto?) Calisto fue cambiada en aquella constelación que se llama la Osa Mayor. (V. también Apolodoro, III, 8, 2. Higinio, *Fab.* 177. Seudo-Hesíodo, *Astronomía*, en Kinkel, *Fragm. epic. Gr.*, p. 87, tomado de los escolios de Arasto.)

INDICE

Páginas

Páginas